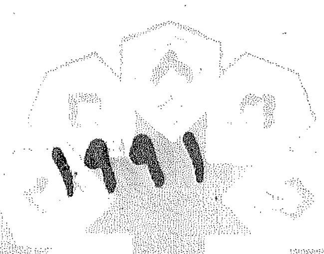
مذكرة فى

فلسفة الأخلاق

دكتور
عبد الوهاب جعفر
كلية الآداب - جامعة الاسكندرية









مذكرة فى

فلسفة الأخلاق

دكتور
عبد الوهاب جعفر
كلية الاداب - جامعة الاسكندرية

١٩٩١



م - مقدمة لفلسفة الاخلاق

أصبحت فلسفة الأخلاق ضمن المواد الفلسفية التي تحظى باهتمام الباحثين الآن وأصبحت الجامعات الكبرى تخصص عددا أكبر من ساعات الدراسة لمادة الأخلاق بعد أن كان الاهتمام ينصرف نحو المسائل السياسية والأيديولوجية والاجتماعية • وقد كان الاعتقاد سائدا في وقت قريب - ان الاهتمام بالمشكلة الاقتصادية والعمل على حلها سيكون هو الكفيل بحل المشكلة الاخلاقية • وربما كان مصدر هذا الاعتقاد هو ما يزعمونه من أن سوء الأخلاق وانحطاطها انما يظهر وقت الأزمات الاقتصادية • كما أن البعض يظن أن الأخلاق هي القدوة والمثال وليست الأحاديث والأقوال • وقد نسي هؤلاء أن الأخلاق النظرية بما تسوقه من نظريات فلسفية انما هي بمثابة الدعامة أو الجذور الأصلية لكل سلوك أخلاقي سواء شعر الانسان بذلك أم لم يشعر •

وقد كان تطور الفكر الأخلاقي عند الفلاسفة والمفكرين رهنا بتعدد مشكلات الحياة العملية وتطورها وعلى هذا فان الفكر الأخلاقي لا يمكن أن ينفصل عن الحياة الاجتماعية اليومية فمثلا كانت ملابسات الحياة الاجتماعية هي التي دفعت بالفكر الأخلاقي في بدايته الى نوع معين من البحث ، فهي التي دفعت بالمفكرين الأوائل الى التطرق لموضوع الفضيلة والتساؤل عن ماهيتها وعن تعدد الفضائل وتنوعها أو وحدتها • واذا بدا لنا أن الحوار كان ساذجا فان هذه السذاجة الأخلاقية لم يكن من الممكن تجنبها بدليل أن سقراط كان يحاور الناس في الأزقة والميادين ويناقش اجاباتهم فتفتحت العقول شيئا فشيئا وتيقظت الانسانية وتنبهت الى الصعوبات التي تفرضها الممارسات الأخلاقية تدريجيا • (ونحن نعلم أن المصدر الأساسي

لهذه الصعوبات ما يكتنف الفعل الأخلاقي من نسبية ، فهو ليس فعلا من أفعـال الطبيعة كالتنفس أو الغذاء أو النمو يسير على وتيرة واحدة) ولهذا فان الفكـر الأخلاقي الذي بدأ بالبحث عن وحدة الفضيلة أو تعددها ، قد انتهى عند كانـط بالبحث عن الفعل الأخلاقي لما يحتمه " الواجب" . وقد تطورت النظرية الأخلاقيـة بعد كانط ولم تفقد قيمتها بل أصبح الانسان المعاصر هو أحوج ما يكون الـى الفيلسوف الأخلاقي .

ب - حاجة الانسان المعاصر الى الفيلسوف الأخلاقي :

ان الانسان المعاصر الذي يعيش في ظل نظام رأس المال أو الذي يخضـع لما أحدثته الآلة من تأثيرات قد تحول الى مجرد سلعة لأن قواه الحيوية أصبحت مجرد رصيد يستثمر بالعمل ويستهدف الحصول على أكبر قسط من الربح وذلـك تبعا للأسعار المتعارف عليها في "السوق" . وأصبح "السوق" هو القوة المنظمـة للممارسات التي يقوم بها الانسان المعاصر . ولذا أصبح الانسان في القـرن العشرين لا يجد طمأنينته الا جوار "القطيع" فهو امعة ، يفعل كما يفعل النـاس دون أن يكون في وسعه مخالفة جماعته في أنماط التفكير أو السلوك . ان المجتمع الرأسمالي في حاجة دائما الى أفراد يشعرون بأنهم أحرار (وربما كانت هـذه الحرية هي التي مهد لها فكر روسو بنظرية العقد الاجتماعي) ، الا أنه في الوقت نفسه يتطلب من هؤلاء الأفراد أن يكونوا على استعداد للخضوع وأن يتكيفوا مـع النظام الاجتماعي دون أي احتكاك أو صدام . انه مجتمع يهيئ لأفراده أفضـل السبل المعيشية ، غير أنه يسلبهم تدريجيا جميع المسئوليات ومن هنا صح القـول

بأن الفرد في المجتمع المعاصر انما يوجه دون قسر ، ويقاد دون حاجة الى قائد أو زعيم ، ويدفع به الى الأمام دون ما هدف أو غاية ، اللهم الا لكي يكون ترسا صالحا في الآلة الاجتماعية ، بحيث يتحرك ، ويعمل ، ويؤدي وظيفته ، دون أن تكون له أية مبادأة شخصية ، أو أي نشاط مستقل .

ولكن ، على الرغم من أن كل فرد في المجتمع الحديث يحرص على أن يعيش على نمط الآخرين الا أن هذه الحياة على نمط واحد لم يكن من شأنها سوى أن تزيد من الشعور بالعزلة والقلق وعدم الطمأنينة أو "الاغتراب" ، وهو احساس مرضي اليم ، ولقد حاول الانسان الحديث أن يقضي على هذا المرض الذي فرضته الآلة بأن يتغلب على يأسه بالبحث عن عديد من وسائل التسلية أو على الأحرى ما تقدمه "صناعة التسلية" . ولكن هذه الأساليب المصطنعة لم تستطع أن تحقق الاحساس بالأمن والطمأنينة .

والحقيقة أن الانسان المعاصر يفتقر الى الوعي الأخلاقي الذي يوقظ فيه الاحساس بالقيم ، ولقد تبين لنا أن حياته سطحية خاوية تفتقر الى التعمق وينقصها الاحساس بالمعنى أو القيمة بفعل الحياة الآلية الحديثة التي انتزعت منه ملكة التأمل وجعلته مجرد حركة وسرعة وتعجل . واذا قيل ان حياة الانسان الحديث هي حياة جهد ونشاط وتنافس ، فاننا لا نجانب الصواب اذا قلنا ان هذا التنافس لا يخفي وراءه أي تأمل أو تفكير . ان مطالب الحياة اليومية تتصارع فيما بينها ويطرد بعضها البعض الآخر ومن هنا فان انطباعاتنا واحساساتنا وخبراتنا يقتلع كل منها الآخر لكي يحل محله . ان الانسان المعاصر يجد نفسه محكوما بكل ما هو

جديد حتى قبل أن يتاح له تذوق ما مر به من خبرات واحداث ،وهكذا تكـــــون الحياة انتقالا من احساس الى احساس ومن خبرة الى خبرة دون أن ننفذ الى شيء اوتتوقف عند شيء أو نتعمق فيه حتى لقد تبلد لدينا الاحساس بالقيم . اننا لم نعد نفطن الى القيم الحقيقية للأشياء والأشخاص بسبب ما لدينا من سطحية ،ولا شك أن الانزلاق على سطوح الأشياء يمثل أسلوبا سهلا من أساليب الحياة غير أنه يقـــترن دائما بالاحساس باليأس أو التشاؤم ولا سبيل الى علاج هذا المرض الا باستثــارة ما لدى الانسان من قدرة على الدهشة أو التعجب من أجل دعوته الى رؤية القيم . ومن هنا تظهر أهمية الفيلسوف الأخلاقي . والفيلسوف الأخلاقي ليس سوى ذلــك الانسان الواعي الذي يتمتع بقوة نفاذة تمكنه على تذوق قيم الحياة ومهمتــــه أن يساعد الانسان الحديث على استرداد حاسته الأخلاقية حتى ينفتح أمامه عـــالم الروح .

واذا كانت الأخلاق الفلسفية هي العلم المعياري الذي يحدد لنا الســـلوك الفاضل ،وهو ما ينبغي أن يكون ، فان الأخلاق الفلسفية أيضا هي فلسفة علمية تمكن الانسان من النفاذ الى القيم فهي لا تلقننا بعض الأحكام الجاهزة وانما تعلمنـــا دائما كيف نحكم وذلك حين توجه انتباهنا نحو العنصر الابداعي في الانسان ،وحين تحثنا دائما على اتخاذ القرار، وحين تدعونا الى التصرف تصرفا أصيلا مبتكــــرا حسبما تقتضيه الظروف والملابسات .

ويتضح مما تقدم أن الأخلاق الفلسفية المسماه " بالمعيارية " لا تستهـــدف انغلاق الانسان داخل صيغ جامدة بل هي تريد له أن يتقدم باستمرار نحو المزيــد

من الحرية والمسئولية والقدرة على توجيه الذات • ولا شك أن تحرير الانسان من كل وصاية هو بمثابة خلق جديد للانسان •

والأخلاق هي منهج تربوى • وقديما قال أفلاطون "ان الأخلاق هي موسيقى الانسانية" فمهمتها أن توقظ الاحساس بالقيم لدى الانسان " •

جـ - تحديد المشكلة الأخلاقية :

ان المشكلة الأخلاقية ليست مشكلة ميتافيزيقية يمكن أن تتناول بالنظر العقلى الخالص فقط انها على وجه الخصوص مشكلة وجودية يواجهها المرء على مستوى "الخبرة المعاشة" • وأهم ما تتميز به الخبرة البشرية هو أنها مثقلة بالمعانى والقيم، كما أنها تتصف بالمعاناة الارادية من أجل غاية سامية هي الخير الأسمى الذى يتحقق للفرد وللمجموع •

واذا كان السلوك الغريزى لدى جميع الحيوانات لا يتجرد من الغائية ولا يخلو من بذل الجهد فهل يمكن نسبة جانب أخلاقى الى هذا السلوك؟؟ فى الاجابة عن هذا السؤال نلاحظ أن الغائية التى توجه السلوك الغريزى يجهلها الحيوان كما أن الجهد اللازم لهذا السلوك هو جزء من طبيعة الكائن ، وسنرى فى دروسنا هذا العام ، أن الممارسة الأخلاقية تقوم على الوعى والاختيار ، وربما خالفت مسار الطبيعة ، لدى الكائن • ومن ثم يمكننا أن نقرر بعدم وجود سلوك أخلاقى لدى الحيوان • واذا اعترض بأن بعض افعال الحيوان – كالوفاء الذى يظهره الكلب نحو صاحبه – يكاد لا يخلو من مسحة أخلاقية لأنه يشبه أفعال الخير

التى يقوم بها الانسان ، عندئذ ينبغى أن نكرر ما قدمناه من أن الممارسة الأخلاقية الحقة ترتبط بتقدير واع للأمور وتتناسق مع مجموع متكامل من القيم وهذا لا نجده سوى عند الانسان باعتباره "الحيوان الأخلاقى "الوحيد .

ويحدثنا "ستيفنسون" عن طبيعة هذا الكائن الأخلاقى الفريد يقول :

" ما أشقى تلك النفس البشرية المسكينة التى لا تحيا على ظهر هذه الأرض الا الى حين ، لقد قذف بها بحر من العوائق والمصاعب . انها تنغلق على رغبات متعارضة لا تعرف الانسجام ... ومع ذلك فانها تكتشف عن العديد من الفضائل ... ان الانسان ليعلم أن حياته قصيرة الأمد ، محدودة الأجل ، ولكنه يجتمع مع ذلك الى أقرانه لكى يتبادل معهم الرأى حول الخير والشر ، والصواب والخطأ ... وهو على استعداد دائم لحمل السلاح دفاعا عن صالحه ... غير أنه يعيش على فكرة الواجب (واجب نحو نفسه وأهله وربه) وهذا (الواجب) هو الذى يفرض عليه نمطا خاصا من السلوك أو نوعا معينا من الآداب ، وهو اذا تمسك بالشرف ، فكأنه يؤمن فى قرارة نفسه بأن تلك اللؤلؤة الثمينة ينبغى أن تتمسك بها النفس العمياء أو الشقية " .

ان الكائن الانسانى هو أقدر كائنات الطبيعة على مراقبة دوافعه والعمل على قمعها أو ابدالها أو اعلائها . وهذا هو معنى القول بأن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يمكنه أن يستبدل بالنظام الحيوى للحاجات نظاما خلقيا للقيم ، ومهما كانت درجة الانحطاط الخلقى التى قد يبلغها الانسان أحيانا ،

فانه مع ذلك يظل حيوانا اخلاقيا لانه يحتفظ بمثل أعلى يتوق الى تحقيقه . ولأنه صاحب القيم الذى لا يقنع دائما بما هو كائن وانما يتجاوز الواقع متجها بفكره نحو مستقبل أفضل هو ما ينبغى أن يكون ولا شك أن الحياة الانسانية الصحيحة انما تتمثل فى شعور الموجود البشرى بذلك التعارض القائم بين " الكائن الواقعى " بنقصه وضعفه و " الكائن المثالى " بكماله وسموه . واذا كان هذا الكائن المثالى فى نظر البعض مجرد صورة خيالية بعيدة المنال ، الا أنه يمارس تأثيرا على الشخصية لا يمكن انكاره . ومما يؤكد أهمية " الكائن المثالى " أو " المثل الأعلى " ، ان الانسان موجود " ناقص " يشعر دائما بقصوره وضعفه ، وهو يحاول دائما أن يكمل هذا النقص وأن يعلو على ذاته . واذا كان الحيوان يتجاوب مع الطبيعة ويتكيف معها تلقائيا ولا شعوريا ، فان الانسان على العكس من ذلك تماما يما تعارض معها ويتمرد عليها . ومن هنا فان " الممكن " يلعب دورا هاما فى الحياة الانسانية الى جانب " الواقعى " لأن الانسان مضطر دائما الى أن يخلع على الأحداث " دلالات " يستمدها من صميم نواياه ومقاصده ، أو أن يكشف عما تنطوى عليه الوقائع من " معان " يدركها من خلال احساسه الخاص " بالقيم " .

ان الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحمل " امانة القيم " واذا كان الموجود البشرى لا يمثل سوى نطاق الوجود المادى سوى كم مهمل وفان ، فانه مع ذلك أكثر أهمية من العالم المادى فى مجموعه لأنه هو " حامل " القيم والدلالات ولأنه هو مشرعها ومبدعها . ان المعجزة الكبرى التى صنعتها الأخلاق هى أنها تسرد

للانسان كرامته ، وتحرك ما فيه من سمو ، وتسمو به فوق المستوى الطبيعي البحت ، والانسان حين استخدم الطبيعة لتحقيق أغراضه الخاصة وعندما راح ينظم غرائزه في صورة نظم اجتماعية وشرائع أخلاقية ، عندئذ فقط تحول الى كائن أخلاقي . ومن هنا كانت المعايير الأخلاقية المكتشفة هي همزة الوصل بين التاريخ الطبيعي والتاريخ البشرى ، وكانت الأخلاق هي المظهر الحضارى الحقيقي لحركة "التجاوز" التي يفرضها الموجود البشرى على الطبيعة . ونلاحظ أن التقدم في شتى صوره والتقدم الصناعي أو المادى على وجه التحديد انما يؤدى الى ظهور "قيم خلقية" جديدة لأنه ينطوى على "دلالات انسانية" جديدة تكشف عن سيطرة الانسان على الطبيعة . واذا كان انسان اليوم يعيش في "جو ثقافي" يمتلىء بالعديد من القيم ، فان مرد ذلك هو أنه استخدم ما لديه من حرية وقدرة ابداعية في الانتقال من النظام الطبيعي الى "نظام القيم" ، كما أن تدخل الانسان في مجرى الأحداث الكونية كان بمثابة ثورة أخلاقية كبرى قلبت أوضاع الطبيعة رأسا على عقب ، وأدخلت فيها حشدا جديدا من المعاني وعملت على صبغ الكون بصبغة عقلية — وروحية .

وكان الطبيعيون منذ القرن التاسع عشر يدعون أن السلوك البشرى لا يشذ عن غيره من مظاهر السلوك في الطبيعة ، وأن حياة الانسان هي "عملية تكيف" مستمر يتحقق بين الكائن الانساني وبين البيئة الطبيعية ولا مجال للحديث عن غايات أو مثل عليا تحرك سلوك الانسان ، وفي هذا يقول الأمريكي "هولت" :

" ان [illegible] من أجل بعض الغايات . صحيح أن حركتها تتجه

نحو الأمام ولكن قوتها المحركة لا تصدر مطلقا عن الأمام (أى عن بعض الأهداف) بل عن الخلف (أى الطبيعة) " .

ونحن مع اعترافنا بأن السلوك البشرى يقوم على قاعدة طبيعية من الغرائز والاستعدادات الفطرية الا أننا لانقبل أن يهمل جانب الرغبات والأهداف كبواعث للسلوك : ان ما نسميه الخير (ونحن نعلم أن كل انسان يسعى الى خيرة حسب تصوره الخاص) ليس سوى عملية "جهد حر" يقوم فيها الانسان بالبحث عن القيم " بوصفها "غايات" ولا يمكن أن نتصور السعى الى الخير على أنه عملية اجبارية تحتمها الطبيعة وتحكمها الغريزة . وربما كانت "الحرية" هى "القوة العظمى" فى كل الحياة البشرية ، ولكنها مع ذلك تمثل "الخطر الأعظم" الذى يهددها باستمرار ، ولا شك أن هذا الخطر هو دعامة الحياة الأخلاقية ، اذ يشعر به الانسان كلما أوشك على الخروج على المعايير المرسومة ، كما يشعر به كلما تجاوز حدود الضمير وهنا نلاحظ أنه فى حين أن سائر الكائنات تواجهها الأخطار من الخارج نجد أن الانسان ـ وحده ـ هو الكائن الأوحد الذى يواجه الخطر من الداخل . ولعل هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق طالما حذروا الانسان من نفسه ، وكثيرا ما دعوه الى مقاومة ذاته ، فتحولت الممارسات الأخلاقية الى صراع ضد الذات يبدأ بالاختيار ويستند الى الحرية . والفعل الحر ليس تصرفا أعمى يصدر عن اختيار عشوائى ، بل هو تصرف مستنير يصدر عن فهم وتعقل وتقدير للأمور . والارادة الحرة هى نشاط ايجابى يستند الى الامكانيات المادية المتاحة ويعتمد على قدرة العقل . وليس من شأن الأخلاق الفلسفية أن تقضى على الحرية

البشرية، بل هي تبذل أقصى طاقتها لانارة السبيل أمام تلك الحرية.

وفي ختام هذا الحديث عن المشكلة الأخلاقية نود أن ننبه الى أن ظـروف المجتمع المعاصر بما يحمله من ملابسات الحياة التقنية والتكنولوجية هي الـتي أذابت المشكلة في أساسها . ذلك لأن المشروع الأخلاقي أم الخطة الأخلاقية لم تعد تتصف بالذاتية والفردية، فالفرد لم يعد يصمم ويريد ويفعل ويتحمل مسئولية أفعاله بل أصبح مجرد "وحدة اجتماعية" ليس لها أدنى قيمة ذاتية . والأدهـى من ذلك أن المشكلة "الأخلاقية" قد ذابت في طوايا المشكلات الاقتصاديـة والسياسية التي يواجهها المجتمع الحديث . وعلى الرغم من ذلك فان مهمـة الفيلسوف الأخلاقي لم تتغير، وهي كما سبقت الاشارة تتلخص في ايقاظ "الاحساس بالاثم" لدى الفرد والجماعة.

* * *

الباب الأول

علم الأخلاق الفلسفي

موضوعه ومنهجه

تقديم :

علم الأخلاق يختلف اختلافا جوهريا وكاملا عن سائر العلوم • وكلمة علم فيما يتعلق بالأخلاق لا يمكن أن يكون لها نفس المعنى المعروف في سائر العلوم •فكلمة علم في العصر الحديث لا تطلق على المعرفة أيا كانت وانما تطلق على نوع معين من المعرفة • فهي اما معرفة رياضية أو معرفة للظواهر الطبيعية تقوم على استخدام الرياضيات • وظاهر لنا أن العلم الحديث يخضع من ناحية للمعيار الرياضي ومن ناحية أخرى للمعيار التجريبي •

وقد اعتقد بعض فلاسفة الأخلاق أنه من الممكن قيام علم تجريبي للأخلاق • ولكننا سنرى أن هذه الدراسة غير ممكنة : فموضوع الأخلاق يتنافى والطرق العلمية سواء أكانت رياضية أو تجريبية خصوصا وأن موضوعاتها ليست ظواهر ميكانيكية محسوسة •

نحن في الأخلاق اذن لسنا أمام ظواهر بالمعنى الدقيق بل نحن أمام أفعال وقواعد وأوامر • والفعل الأخلاقي مثل الشجاعة والعدالة والمحبة هو ما يقوم الأخلاقي بوصفه وصفا فلسفيا • واذا كان لا بد من الحديث عن "ظواهر أخلاقية" فانه ينبغي أن نميزها عن الظواهر الطبيعية لأنها ليست قائمة في العالم الخارجي ولا يمكن رؤيتها بالعين المجردة أو تسجيلها بالآلات • وللأفعال الخلقية مظهر حركي يكمن في الحركة الارادية • ولكننا في الأخلاق لا ندرس الحركة الارادية في

ذاتها وانما ندرسها في التفكير السابق عليها وفي الشعور الذي يصاحبها وفي التقدير التي هي محل له وأيضا في التفكير الذي يليها •

طبيعة الدراسة الأخلاقية :

الأخلاق علم فلسفي • فهي ليست مجموعة من النصائح وليست تأويلا لها ، ولا يمكن مقارنتها على الاطلاق بالعلوم القانونية التي ترجع الى القانون الوضعي وتضرب الأمثلة وتبحث مختلف التأويلات للنصوص • انها تتصل مباشرة بالروح أو الضمير •

ونلاحظ أن منهج الدراسة في الأخلاق قائم في اتجاهين متكاملين :

الاتجاه الأول استخدام الوصف

فهو يقوم على وصف المعاني والقيم الأخلاقية السائدة في المجتمع والتي يتقبلها الضمير ، فيكشف عما هو متضمن فيها ، ويبين جوهرها وأركانها ، وما يجمع تلك الأ[illegible] في وحدة كاملة • والوصف في الأخلاق لا يمكن أن نقارنه بالوصف الطبيعي الذي يعتمد على الادراك الحسي وقد يستخدم جبرا أو حسابا • ان الوصف المقصود هو وصف فلسفي يسمى في لغة المعاصرين " وصف فينومينولوجي " •

الاتجاه الثاني : يقوم على التفكير والتأمل والنقد :

فالفيلسوف الأخلاقي لا يكتفي بوصف القيم وانما يبحث عما اذا كانت قيما بالفعل

جديرة بالتقدير . وهو هنا ينتقل الى الأساس الذى تقوم عليه المعانى الأخلاقية ، سواء أكان هذا الأساس فى العقل الانسانى أو فى المجتمع أو فى عالم المثل أو فى الوحى .

وظيفة الفيلسوف الأخلاقى

ان الفيلسوف الأخلاقى ليس عالما نظريا فحسب ، ذلك لأن اتجاهه ينصب دائما نحو الخير أى نحو الأفراد فى قيمهم وفى طباعهم الفردية والعامة . وهذا يعنى أن وظيفة الأخلاقى لا تقتصر على دراسة الحقائق الأخلاقية فحسب ، بل انها تعمل أيضا على ايقاظ الشعور الخلقى فى كل انسان كما تعمل على التأثير فى الغير عن طريق هذا .

وكان "سقراط" أول فيلسوف أخلاقى بالمعنى الدقيق يتخذ الحديث والحوار والمناقشة والمناظرة منهجا له وغاية فى الوقت نفسه . وسقراط لا يسمى نفسه عالما أو حكيما ، وهو اذا ارتضى لنفسه "اسم الحكمة" فحكمته ـ كما يقول هو ـ هى شعور بجهالته وضعفه ، وهى أيضا شعور بحاجة قصوى الى الاستنارة .

ونحن نرى أن مثال سقراط عظيم جدا لأنه يبين المرتبة السامية التى يجب أن يكون عليها الأخلاقى . فالأخلاقى مفكر ولكنه يستخدم تفكيره فى ايقاظ شعور الغير وفى ايقاظ شعوره الشخصى أيضا ، والعلم الأخلاقى ليس علما يملأ العقل وانما هو علم يعتمد على التواضع وخدمة الغير .

وعلى النقيض تماما من سقراط ، نجد بعض فلاسفة الأخلاق يفصلون تماما بين اتجاه الدراسة الفلسفية من وصف ونقد وتفسير وتأسيس ، وبين اتجاه العمل والممارسة أي ايقاظ الشعور في الأنا والغير . وكان من نتيجة هذا الفصل عندهم أن نبت الكتب الفلسفية الأخلاقية ونظر الى الفيلسوف على أنه منافق أو جالس في برج عاجي .

والحقيقة أن الأبحاث الأخلاقية يمكن أن نجدها في كتب غير كتب الفلاسفة مثل: الكتب الدينية وعند الروائيين والشعراء . كما يمكننا أيضا أن نكشف عن نظرات أخلاقية فيما نسمعه من ارشاد ومواعظ وما نقرأه من صحف ومجلات .

* * *

الحاسة الخلقية ومقاييس الأخلاق

أولاً — الحاسة الخلقية

يهتم الانسان بما أودع فيه من العقل بمعرفة الحقيقة ولكنه بما أودع فيه من الشعور يهتم بممارسة الخير • فاذا كان للعلم أهمية فى رقى الانسان المادى فان الأخلاق أكثر أهمية لأنها تتصل بالناحية الروحية عند الانسان وبالحياة المثالية التى يجب أن يحياها ولا ينتظر من كل انسان أن يكون عالماً أو أن يلم بنظريات العلم ولكن ينتظر منه أن يدرك معنى الواجب وأن يهدف فى أعماله وتصرفاته الى تحقيق المبادئ الخلقية • لذلك فان مسائل الأخلاق من المسائل التى يهتم بها كل انسان • فكل فرد محتاج لأن يبنى تصرفاته على الأخلاق ويبررها بالرجوع الى مبدأ أخلاقى • واذا لم يتخذ الانسان لنفسه موقفا بالنسبة للمشاكل التى تعرض له وآثر أن يكون سلبيا فان هذه السلبية تكون ضد المبادئ الخلقية • وفى ذلك يقول "بسكال" (ان السلبية هى أساس التدهور والسقوط فوق أنها نفاق وجبن) •

يتعين على كل انسان اذن أن يتخذ لنفسه مبدأ خلقيا يسير عليه ويقيم به تصرفاته وأفعاله ويحكم به على تصرفات الآخرين وأفعالهم •

وفى كثير من الأحيان نرى أن ما يأمرنا به الواجب تدفعنا اليه الطبيعة ولذلك يمكن القول بأن الحاسة الخلقية حاسة متأصلة فى الانسان • بل ان هناك

من يذهبون الى القول بأنها غريزة • فاذا نظرنا الى تعريف الأخلاق فى القاموس المحيط نجد أن هذا التعريف يبدأ بالقول بأن "الخلق هو الطبع والسجية" ويقول الغزالى لذلك "يقال فلان حسن الخلق والخلق" أى حسن الظاهر والباطن فالخلق عبارة عن هيئة راسخة فى النفس تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير فكر ولا روية" •

واذا سلمنا بوجهة النظر هذه وقلنا أن الخلق صفة أو غريزة راسخة فى النفس وجب أن نحدد نوع النشاط الذى تتصل به هذه الصفة من صفات النفس الانسانية كما تدرسنا النشاط العقلى والنشاط العاطفى والنشاط الادارى • والأخلاق تتعلق بجانب القصد والارادة أى أنها نوع من النشاط يهدف الى تحقيق سلوك معين تحدده الارادة • واذا انتفى جانب الارادة من سلوكنا فاننا لانستطيع أن نصف هذا السلوك بأنه خير أو شرير • ومع ما تؤكده الديانات من ميل الانسان أحيانا الى الشر فان الاندفاع نحو الخير هو شيمة النفوس التى لم تدنسها الشهوات العارضة . لا أدل على ميل الانسان بطبيعته نحو الخير من تأنيب الضمير الذى يقلق راحة الانسان حين يحس أنه أخطأ كما أن الغريزة الأخلاقية هى التى تدفع الجماهير الى الدفاع عن حق الضعيف ومعاقبة الظالم • ونحن نحكم على الناس بالرجوع الى المقاييس الأخلاقية للحق والعدالة ويدخل هذا الحكم فى جميع أنواع النشاط الانسانى من سياسى الى اقتصادى الى تربوى •

* * *

ثانيا — المقاييس الأخلاقية :

يتفق الرأى العام مع آراء بعض الفلاسفة على أن الأخلاق صفة لازمة للانسان ويعتقد هؤلاء جميعا أن التفاهم تام على معنى هذه الكلمة . ألا يميز كل منا الأخلاقى من غير الأخلاقى وان اختلفت معايير هذا التمييز . فالمجربون أنفسهم ومن ينبذ هم المجتمع لهم مقاييسهم الخلقية التى يحكمون بها على أفراد بيئتهم وعلى غيرهم ممن يعيشون فى بيئات أخرى غير بيئتهم وعلى هذا الأساس فان أول سؤال يخطر ببالنا هو هل مقاييس الأخلاق موضوعية تجعل من الأخلاق علما موضوعيا يدرس حقائق أو ظواهر ثابتة موجودة وجودا خارجيا فى العالم الخارجى ليصل منها الى قوانين ثابتة مضطردة تكتسب صفة العمومية أو أن هذه المقاييس ذاتية تختلف باختلاف الظروف والأحوال وباختلاف الزمان والمكان وتتأثر بالنظم الاجتماعية المحيطة ولا يمكن أن يكون لها صفة العمومية بل انها تتصف بالنسبية البحتة ؟

ان النظر الى الأخلاق من احدى هاتين الزاويتين هو أساس التقسيم الذى نعرفه اليوم فى هذه الدراسة وهو الذى يفصل منهج الدراسة فى الأخلاق الى مدرستين أساسيتين هما : المدرسة الفلسفية والمدرسة الاجتماعية .

فالمدرسة الفلسفية تدعى أن الأخلاق علم وان كان هذا العلم يتخطى حدوده من تقرير ما هو كائن الى تحديد ما يجب أن يكون وهى تدعى كذلك أن قوانين الأخلاق عامة لا تتأثر بحدود الزمان والمكان ، فكما أن المنطق يبحث فى قوانين الفكر كذلك الأخلاق تبحث فى قوانين السلوك الانسانى .

أما المدرسة الاجتماعية فتقول ان الانسان الذى يعيش فى مجتمع معين لا بد أن يعكس المبادئ الأخلاقية والعادات السائدة فى مجتمعه والضمير الأخلاقى عند الانسان يتقيد كثيرا بما يسود فى المجتمع من معتقدات وعادات وتقاليد ولذلك فان الانسان يحكم على الأفعال والتصرفات لا من خلال ضميره فحسب بل من خلال ضمير المجتمع .

والأخلاق كما يدرسها الفلاسفة ليست علما فى نظر علماء الاجتماع ولكنها يمكن أن تصبح موضوعا لعلم ولذلك فانهم يفرقون بين الأخلاق الفلسفية وبين العلم الذى يدرس الظواهر الأخلاقية وهى اذا أصبحت علما فيجب أن تفصل فصلا تاما بين وجهة النظر الذاتية ووجهة النظر الموضوعية أى تفصل بين دراسة ما هو كائن وما يجب أن يكون ولقد أوضح " ليفى برول " وجهة النظر هذه فى كتابه المشهور (الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية) وسنترك عرض هذه الآراء الآن لكى نبدأ أولا ببحث موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة .

* * *

(٤) موضوع الأخلاق كما يراه الفلاسفة

تبحث الأخلاق في القيم الأخلاقية وهذا البحث يتيح للضمير أن يتبين في وضوح حدود القيم الطيبة والمعاني الخبيثة ثم أن الأخلاق تضع القوانين الأخلاقية ويقصد بها الواجبات والفضائل وقواعد السلوك التي يتعين على الارادة أن تلتزمها ويديهي أن كلمة القوانين اذا ذكرت في مجال الأخلاق وخصوصا بمعناها الفلسفي فانها لا تعبر عن معنى القوانين العلمية ، فالقوانين العلمية تلخص العلاقات التي توجد بين الظواهر على حين أن القوانين الأخلاقية ليست الا قواعد عملية تحدد السلوك فكما أن قوانين المنطق تحدد قواعد الفكر فكذلك قوانين الأخلاق فانها تحدد قواعد السلوك ويقول فلاسفة الأخلاق أن القيم الأخلاقية والقوانين الأخلاقية تتصف بأنها عامة اذ يتفق الجميع بشأنها فقد قسم الناس في جميع الأزمنة والأمكنة وما زالوا يقسمون الأعمال الانسانية الى أعمال طيبة وأعمال خبيثة لو أنهم يتفقوا تماما على طبيعة الخير وطبيعة الشر كما أن الناس في جميع الأزمنة والأمكنة قد اتفقوا على وجود سلطة وقواعد أخلاقية وان حاولوا أن يخرجوا على هذه السلطة أحيانا فوجود الالزام الخلقي هو الذي يجعل من الأخلاق حقيقة موضوعية في نظر الفلاسفة ولذلك فلقد عرف بعضهم الانسان بأنه حيوان خلقي ، اذ أن هناك ثلاثة أنواع من النشاط يمارسها الانسان :

أولا ـ النشاط الحيواني :

ويمارسه بحافز من غرائزه الحيوانية فيأكل ويشرب ويسعى لارضاء رغباته

المادية بالحيوانات تماما •

ثانيا ـ النشاط العقلى :

ويمارسه الانسان بتوجيه ذكائه ويحاول أن يحقق لنفسه السعادة والثروة كما أن هذا الذكاء هو أساس ما يحققه ضروب العلم والأدب والفن •

ثالثا ـ النشاط الأخلاقى

ويمارسه الانسان بحافز من ضميره وسنرى فيما بعد النظريات المختلفة فى تفسير نشأة الضمير الأخلاقى وهذا النشاط هو الذى يسيطر على وجوه النشاط الأخرى بحيث تخضع الحياة الحيوانية والحياة العقلية لما تفرضه قواعد الحياة الأخلاقية وهذه السيطرة هى ما يطلق عليها الأخلاقيون السلطة الأخلاقية العليا ، فالأخلاق تتدخل فى كل لحظة فى تفاصيل حياتنا اليومية لتحدد ما يجب أن نختاره من ضروب السلوك وما يجب أن نتجنبه وقد لا يكون هذا الاختيار موفقا فى جميع الحالات ولكن حسب المرء أن يستعرض الأمر فى نزاهة واخلاص ، فاذا تبين له وجه الخير سار فيه بارادة طيبة ، ونتعرض الآن الى مناقشة قولهم أن القيم الأخلاقية تتصف بأنها عامة وقد ليلهم على ذلك بأن الناس جميعا يقسمون الأعمال الى طيبة وخبيثة ، هذا التقسيم لا يستطيع أحد أن [illegible] الخير والشر يختلف باختلاف الحضارات [illegible] لحضارة واحدة •

لقد أثبتت البحوث الاجتماعية التى قام بها العلماء فى مناطق مختلفة

من سطح الأرض أن مايعد أخلاقيا فى مجتمع معين قد لا يعد كذلك بالنسبة لمجتمع آخر وأن ما لاتحرمه الأخلاق فى زمان معين قد تحرمه فى زمان آخر (أمثلة : تعدد الزوجات فى المجتمع الاسلامى ، اختلاط الجنسين بدون قيد فى المجتمعات الغربية ، اباحة الرق قديما وتحريمه الآن) ، كما أن اختلاف الناس واختلاف الفلاسفة كذلك على تحديد طبيعة الخير وطبيعة الشر يخرج الأخلاق من نطاق مباحث المعرفة التى تخضع لقوانين يقينية ويدخلها فى نطاق النظريات العملية التى تضىء الطريق أمام الفكر الاسلامى الانسانى .

أما عن وجود الانسان الخلقى فانه يجعل من الأخلاق صفة موضوعية دون شبهة ريب ولكن بشروط أن ندرس طبيعة هذا الالزام وحدوده وتأثره بالمعتقدات والتقاليد بالنسبة للمجتمعات المختلفة . وهذه الدراسة اذا قمنا بها تجعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية ندرسها لنعرف حقيقتها ونتتبع أصولها وتطورها .

(ب) تعريف الأخلاق :

لما كان هذا هو اختلاف الآراء وتشعبها حول موضوع الأخلاق وطريقة بحثه لمسائله واختلافها كذلك حول الاعتراف بأن الأخلاق علم معيارى أو علم موضوعى فقد أدى ذلك الاختلاف الى الاختلاف على ايجاد تعريف للأخلاق ، فقال "بسكال" ان الأخلاق هى علم الانسان وربما أراد ذلك التعريف كما قلنا أن الأخلاق هى التى تميز الانسان عن غيره من الكائنات ولكنه تعريف غامض

لا يفصل بين حدود الدراسة العضوية والدراسة الأخلاقية للانسان كما أنــه يصرف الأذهان في الوقت الحاضر الى الانثروبولوجيا ومعناها حسب الأصل اليوناني علم الانسان ،ويعرف "سبنسر" الأخلاق بأنها العلم الذى يبحث في النشاط الانساني من حيث ما يحققه هذا النشاط بالنسبة لنا وللآخرين من نتائج مفيدة أو ضارة وهذا التعريف مع كونه أكثر تفصيلا من سابقه الا أنه يخلط بين النشاط الأخلاقي المنزه عن الغرض وبين أوجه النشاط النفعية وقال آخرون ان الأخلاق هي العلم الذى يبحث في معنى الخير والشر ويحدد الواجبات والفضائل وقد يكون هذا التعريف هو أقرب التعاريف الى بيان طبيعة الأخلاق من وجهة النظر الفلسفية أى المعيارية وليس لنا أن نعترض على هذا التعليق الا فيما يتعلق باستخدام كلمة علم فالعلم بمعنى يتخذ مادة لبحثه مجموعة محددة من الظواهر يدرسها ليعرف حقيقتها ويحاول ايجاد العلاقات القائمة بينها ويعبر عن هذه العلاقات في صيغ قوانين وليس هذا بطبيعة الحال هو المعنى الذى يقصد اليه الفلاسفة في تعريفهم للأخلاق . أما الاجتماع وعلى رأسهم "ليفي بريل ودوركيم" فقد عرفوا الأخلاق بأنها علم الظواهر الأخلاقية وهم يقصدون بذلك دراسة الأخلاق كما يفهمها ويمارسها الناس بالفعل في مجتمع معين ولذلك فقد سار الفلاسفة ضد هذا الرأى وراءهم أن الأخلاق لا تهتم الا بالواقع وهى في نظرهم يجب أن تهتم في المقام الأول بتحديد المثل العليا والنظر فيما يجب أن يكون عليه سلوك الناس واذا كان لا بد من بقاء هذا التعريف فقد اشترط الفلاسفة أن يحدد بدراسة الظواهر الأخلاقية الخلقية كما يجب أن تكون .

ولكن علماء الاجتماع لم يرتضوا شنا للهدنة بينهم وبين الفلاسفة أن تشوه فكرتهم على هذا النحو، فالأخلاق لا تصبح موضوعا لعلم الا اذا بدأنا أولا ببحث القواعد الأخلاقية القائمة ولا يكون هذا البحث مجديا الا اذا فصلنا بينه وبين الاعتبارات التى تحقق غايات عملية فاذا فرغنا من مرحلة البحث العلمى وهى مرحلة شاقة تستلزم منا أن نكرس لها أعظم الجهود فاننا نستطيع بعد ذلك أن نقترح سياسة أخلاقية أو قواعد السلوك العملى قائمة على أسس عقلية .

هل المزاج الأخلاقى ثابت أم يمكن التأثير فيه وادخال التعديل عليه ؟

قلنا أن بعض الفلاسفة يقرر أن المزاج الخلقى للانسان هو صورة روحه ، ومعنى ذلك أن هذا المزاج ثابت يولد مع الانسان ولا يمكن تبديله فكما أننا لا نستطيع أن نغير الصورة الجسمية من القبح الى الجمال أو بالعكس، فكذلك لا نستطيع تغيير الصورة الخلقية الى التى فطر عليها الانسان من أمثلة من يتعصبون لهذا المبدأ " شوبنهور " الفيلسوف الألمانى اذ يقول :

" يولد الناس أخيارا أو أشرارا كما يولد الحمل وديعا والنمر مفترسا وليس لعلم الاخلاق الا أن يصف سيرة الناس وعوائدهم كما يصف التاريخ الطبيعى حياة الحيوان ومن يقولون كذلك بمذهب الجبر أو الحتمية فى الأخلاق الفيلسوف الألمانى "كانت" ولا أدل على ذلك من قوله :

" ان الذى يشاهد موقف الانسان فى ظرف معين ويعرف سوابق تصرفاته

فى مثل هذا الموقف يستطيع أن يتنبأ تنبأ صادقا بما سيفعله فى هذا الظـرف المعين كما يتنبأ العالم الفلكى بكسوف الشمس وكسوف القمر فى ساعة محددة " .

وممن يتشيعون لهذا المبدأ كذلك "سبينوزا" الفيلسوف الهولندى اذ يقول:

" ان أفعال الناس كغيرها من سائر الظواهر الطبيعية تحدث ويمكـن استنتاجها بالضرورة المنطقية كما يستنتج من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوى زاويتين قائمتين " .

ويقول "ليفى بروبل" الفيلسوف الفرنسى فى هذا المعنى كذلك :

" ان ميولنا الحسنة أو القبيحة التى نجىء بها الى هذا العالم عند ولادتنا هى طبيعتنا فكيف نكون مسئولين عن طبيعة هى ليست من عملنا أو على الأقل ليست من عملنا الشعورى الاختيارى " .

وأخيرا يلخص "هيوم" الفيلسوف الانجليزى رأى أهل الجبر بقوله :

" ان الشعور بالحرية ليس الا وهما وخداعا " .

هذه هى بعض آراء الفلاسفة الذين ينظرون الى الطبيعة الخلقية على أنها من عمل الفطرة ولا شك أن هؤلاء الفلاسفة قد تأثروا فيما بسطوه من نظريات بما ساد فى العصر الحديث من قوانين علمية تتصف بالحتمية فأرادوا أن يعمموا ذلك فى مجال الأخلاق وهم بذلك يصورون لنا الارادة الانسانية سجينة فى نطاق حديدى من الغرائز والطبائع .

ولا شك ان هذا الموقف يدعو احتما الى التساؤل : ما قيمة الرسل والمصلحين ؟ وما قيمة ما ينزلون به من شرائع او يشرعون من قوانين لاصلاح البشرية ؟ وما قيمة عمر [illegible] في اصلاح ما اعوج من خلق ؟ واخيرا ما قيمة المثل العليا التي يضعها امامنا فلاسفة الاخلاق ؟

الا تكون كل هذه الجهود مجرد عبث لا طائل تحته

لقد تصدى لهذا الراي فريق [illegible] من المفكرين محاولين اثبات [illegible] وشططه وقبل ان نعرض رأى هذا الفريق المعارض يجب ان نتذكر ان اصحاب مذهب الفطرة ينقسمون الى فريقين : فريق يقول بان الانسان خير بطبعه والشر عارض له وهو مذهب المتفائلين امثال "جان جاك روسو" ويرجع هذا المذهب في اصله الاولى الى "سقراط" والرواقيين .

والفريق الثاني يقول ان الانسان شرير بطبعه والخير طارئ عليه وهو مذهب المتشائمين كالبوذية كما تميل الكنيسة المسيحية كذلك الى هذا الراى حيث ترى أن الانسان منذ خطيئة آدم قد انقلب شريرا لا حيلة في اصلاحه بنفسه [illegible] عن [illegible] اما الراى الذى يعبر عن الواقع ويجارب هذا الميل الى أحد الجانبين وهو الرأى الذى يقول بان الانسان خلق مستعدا للخير والشر جميعا وهذا الرأى يتفق مع اراء علماء النفس والتربية وقد سبق ان [illegible] هذا الرأى الفيلسوفان العربيان "الغزالى وابن خلدون" وان كانا يميلان الى الاعتقاد بأن الانسان خلق الى الخير اميل منه الى الشر ذلك ان من نظر الى

ما في الانسان من العنصر الروحي "كما في عبارة الغزالي" او عنصر النفس الناطقة "كما في عبارة ابن خلدون" قال انه خير بطبعه ومن نظر الى العنصر الجسماني او الحيواني قال بعكس القول الاول ومن نظر الى العنصرين معا كما هو الاصوب قال بالاستعداد للأمرين جميعا ولا يفوتنا هنا أن نبين أن في القران الكريم ما يثبت هذا الاستعداد المزدوج عند الانسان "وهديناه النجدين" واية اخرى "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها" بل في الوقت نفسه ان هذا الاستعداد المزدوج اقرب في اصله الى الخير والاستقامة "لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم".

ومهما يكن من امر فان أسبقية أحد الطبيعيين: الخير أو الشر الى الوجود في نفس الانسان لا يعني . القاعدم قابليته للتبدل الى الأحسن او الاسوا بتاثير الوسط والتربية والمثل التي يقتضي بها المرء في حياته ونحن نسلم ان نظرة الخير والشر ليست موزعة على السواء في البشر وان بعض الناس يولد خيرا بطبعه وبعضهم يولد شريرا بطبعه وقد يكون للوراثة أثر في ذلك وان كان هذا الاثر لم يتحدد بعد مداه في صورة دقيقة ولكن هذه الاسبقية في ظهور أحد الطبعين لا تعني بتاتا استعصاء التحول او استحالته ، بل تعني فقط ان التحول الى الطبع المقابل قد يكون اصعب وابطا لتوقفه على العوامل الخارجية الجديدة.

ان الذين يقولون بجمود الطبع الانساني يؤيدون دعواهم بحجتين : الاولى هي انه كما لا يمكن للانسان تحويل خلقته الظاهرية — من الدمامة الى الوسامة — كذلك لا يمكنه تغيير طبيعته الباطنة من الشر الى الخير .. والحجة الثانية ان

كثيرا من اهل المجاهدة والرياضة النفسية حاولوا تحطيم قوتهم الشهوانية او الغضبية فباءوا بالفشل وللرد على الحجة الاولى نقول اننا لانملك حقيقة ان نغير من طبيعتنا الجسمية وان نخلقها خلقا اخر ولكننا نملك ان نعالجها من أمراضها وأن نهذب شذوذها بالرياضة وأن نجملها بما نشاء من ضروب الزينة؛ ونحن لانطلب فى مجال الاخلاق اكثر من ذلك لانطلب تحويل الطبع من النقيض الى النقيض ولكنا نطلب تهذيبه وهذا التهذيب ممكن اذا تعهدنا العناصر الطيبة فى الانسان بالصقل والتنمية . اما عن الحجة الثانية فليس الغرض من الجهاد الروحى اذا فهم على حقيقته ان نمحوا من انفسنا تماما غريزتى الشهوة والغضب. اذ أن هاتين الغريزتين ضروريتان للانسان تساعد انه على جلب النفع ودفع الضرر فمثل غريزة التمنى وطلب الاشياء المذنبة تمثل كلب الصيد الذى نهمته فى طلب الفريسة ومثل غريزة الغضب كمثل كلب الحراسة الذى تدفع به اللصوص والمعتدين عن نفسك و أهلك فكما انه ليس من الحكمة ان تقتل كلبيك كذلك ليس من الحكمة ان نقتل فى نفسك غريزة الغضب والشهوة الى الاشياء التى تنفع فى الحياة ولكن الحكمة هى ان تعلم كلب صيدك الا يختطف الطير الأليف الذى يملكه جارك وان تعلم كلب حراستك الا ينبح فى وجه الضيف فواجبنا فى جميع الاحوال اذن هو ان ننظم سير غرائزنا حسب ما يقضى به العقل والنظام الاجتماعى واذا كانت التجارب الناقصة السريعة تفشل احيانا فى هذا التنظيم والتهذيب فان المثابرة وقوة الارادة كفيلان باحراز النجاح وتشهد بذلك سير العظماء والمربين فى انفسهم وفى تلاميذهم واذا كان الانسان قد وفق الى نقل

طباع الحيوان من النفور الى الالفة ومن الجموح الى السلامة والانقياد كما انه درب الحيوانات المفترسة على الا تقرب الطعام وهى فى اشد الحاجة اليه .

اذا كان هذا هو اثر التهذيب فى غرائز العجماوات فكيف بالغرائز الانسانية التى اثبت علم النفس المقارن انها اسلس قيادا واعظم مرونة بتنوعها وتعارضها . ويحمل القول ان الجهاد الخلقى يكون عبثا فى احد افتراضين لا ثالث لهما ان تكون النفس الانسانية قد خلقت خلقا كاملا مستجمعا لكل اطوارها وان تكون خلقت جامدة غير قابلة للكمال ، اما وهى كما قال الغزالى " ناقصة بالفعل ولكنها منطوية على امكانيات الكمال قابلة بالقوة لما شاء الله من درجات الرقى اوالهبوط "

فقد اتسع ميدان الجهاد امام كل مجاهد لكى يزكى فى نفسه الميول الطيبة ويضعف اثر الميول الخبيثة .

* * *

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٦) علم الاخلاق وعلاقته بالتربية

اذا كنا قد قررنا ان الطبع الانساني يمكن ان يعالج ويقوم فان ذلك يؤدي بطبيعة الحال الى النظر في علاقة علم الاخلاق بالتربية • والتربية بمعناها اللغوى هي التنمية والتقوية اى تعهد اى شيء بالرعاية حتى ينضج ويكمل وفق ما تؤهله لـه طبيعته وهي بهذا المعنى الواسع تشمل جميع الكائنات الحية من نبات وحيـوان وانسان •

واذا نظرنا الى التربية في محيط الانسان قلنا انها تتضمن الوسائل الـتى تنمي ملكاته وقواه جميعا ، ومن هذه الوسائل :

١ ــ تنمية الجسم وحفظ الصحة وهذه هي التربية البدنية •

٢ ــ تثقيف العقل واعداده للتفكير السليم والحكم على الاشياء حكما صائبـا وهذه هي التربية العقلية •

٣ ــ امداد العقل بالتراث العلمي وهذه هي التربية العلمية •

٤ ــ اعداد المرء للاندماج في الحياة وكسب العيش وهذه هي التربية المهنية •

٥ ــ ايقاظ شعوره بجمال الكون وتمكينه من التعبير بهذا الشعور وهذه هـى التربية الفنية •

٦ ــ تعريفه بالحقوق والواجبات في المجتمع الذى يعيش فيه وما فيه من نظـم

وقوانين وهذه هي التربية الاجتماعية والوطنية .

٧ ـ افهامه لمعنى الكرامة والأخوة العالمية وهذه هي التربية الانسانية .

٨ ـ توجيهه في اعماله على سنن الاستقامة وتعويده على العادات الصالحة وهذه هي التربية الأخلاقية .

٩ ـ الارتفاع بالانسان الى المعاني الروحية وهذه هي التربية الدينية .

ولقد يعتقد من ينظر الى هذا التقسيم أن الاخلاق تعني فقط بناحية واحدة من هذه النواحي وهي التربية الخلقية ولكن الامر ليس كذلك فان سلطان الاخلاق يسري على جميع انواع النشاط الانساني ولا يخرج عن حكم الاخلاق اي نشاط بدني او عقلي او فني او ادبي او روحي . فالفنان الذي يجافي بفنه التقاليد الخاصة بالاباقة والحياء والعفاف يتصدى لمقت الضمير الخلقي وكراهيته ، وان لم يكن بذلك قد خرج عن قواعد الفن . والعالم الذي يكرس جهوده العلمية للتخريب والحقد الضار باخوته في الانسانية يكون قد خرج على القانون الاخلاقي وان كانت بحوثه ذات قيمة كبيرة من الناحية العلمية . وهكذا بالنسبة لجميع انواع النشاط الاخرى فانها يجب ان تخضع في وسائلها وغاياتها لما تفرضه الاخلاق ومقاييس الفضيلة . على ان التربية الاخلاقية بالذات هي التعويد على السلوك الطيب وتكوين العادات الصالحة ولذلك فان صلتها بعلم الاخلاق وثيقة . فمن المتفق عليه ان المربي اذا عرف قواعد الاخلاق ونظرياته واستطاع ان يدرك الحكمة الكامنة وراء كل مذهب من المذاهب الاخلاقية المتعددة فانه يستطيع ان يختار

منها ما يلائم الحالة الاجتماعية والطبيعية التي تتحقق في تلاميذه •

ولكن هناك امرا اثار الاختلاف منذ القدم وخلاصته ان العلم بالفضيلة لا يكفي في تحصيلها التزود بها فكثير من يعملون اوجه الخير ثم يحيدون عنها الى اوجه الشر وفي ذلك ما يبعث على التساؤل : هل الاخلاق كعلم ، وهل دراسته ودراسة المذاهب الخلقية كافية لتحقيق التربية الخلقية • ؟

رای سقراط

يجيب سقراط على ذلك بالايجاب وخلاصة رايه ان الانسان يبحث عن السعادة فاذا عرف ان الفضيلة هي الطريق الوحيد الذى يوصل الى السعادة فانه لا يخطئ طريقها ولا يمكن ان يعمل الانسان ما يؤدى الى شقائه وهو عالم بذلك مختار له •

والاشرار في نظر سقراط لا ذنب لهم الا جهلهم بحقيقة مقاصدهم او جهلهم بتحديد الوسائل التي تؤدى الى الغايات الطيبة وعلاجهم يكون بتصحيح معلوماتهم لا بتقويم نواياهم وغرائزهم لانهم لا ينوون الا خير انفسهم ولكنهم يجهلون حقيقة هذا الخير او يجهلون وسائله ، واذن فان سقراط يفترض النية الطيبة في الانسان وتحول هذه النية عن غاياتها بسبب الجهل وهذا راى دللنا على غلوه في التفاؤل لان الانسان يمتزج في طبعه اتجاه الخير والشر وان اختلفت نسبة كل من شخص الى اخر •

راى افلاطون :

ولقد أدرك افلاطون مواطن الضعف فى راى استاذه فقرر فى بعض محاوراته ان العلم وحده لا يكفى لكى يصبح المرء فاضلا فان الرجل قد يعرف الشر ويأتيه وقد يعرف الخير ولا يفعله فلو كانت الفضيلة تنتقل بالتعليم كما تنتقل العلوم من عقل الى عقل بالادلة والبراهين لاستطاع حكماء اثينا ان يجعلوا تلاميذهم فضلاء مثلهم •

على ان افلاطون قد ادلى برأى اخر فى مواضع اخرى من كتبه فقال ان هناك نوعين من الفضيلة : فضيلة فطرية موروثة وهذه لاتحتاج الى تعليم • اما الفضيلة الحقيقية التى تكسب صاحبها فضلا وتقديرا فهى التى تعتمد على معرفته الخير ونيته •

وليس المقصود بالمعرفة فى نظر افلاطون مجرد المعرفة التلقينية أو الادراك العقلى المجرد بل المعرفة التى تمتد من العقل الى القلب وتصبح ايمانا عميقا وقوة ملهمة • ولا شك ان العلم على هذا النحو وسيلة كبرى لنجاح التربية الخلقية وبث الفضيلة فى النفوس فالعلم يجب ان تنضم اليه قوة الايمان والاقتناع ويجب بعد ذلك ان تتوافر عوامل اخرى لنجاح النشاط التربوى واولها ازالة العقبات والموانع التى تعوق التربية ومن اخطر هذه الموانع البيئية السيئة والقدوة الضارة التى لا ينكر اثرها فى سلوك الناشئين كما ان منها الاتجاه بالطفل فى اتجاهات تخالف استعداده وقدراته وتأتى بعد ذلك عوامل ايجابية نبه عليها ارسطو "المعلم الاول "

حين قرر ان الانسان ليس عقلا فحسب كما زعم سقراط وليس عقلا وعاطفة كما زعـم افلاطون بل هو فوق ذلك ارادة فعالة ٠واذن فليست الفضيلة علما وايمانا فحسب لان العلم والايمان لا يدفعان صاحبهما الى العمل اذا كانت همته قاصرة وارادته ضعيفة متخاذلة ٠ واذا كانت الاخلاق سلوكا قبل ان تكون علما فان هذا السلوك لا يتحقق الا عن طريق الارادة ٠ فالسلوك الاخلاقى لا يكفى ان يحدث مـرة او مرتين حتى يتصف بهذا الوصف بل يجب ان يتكرر ويستمر حتى يصبح عادة ثابتـة وخلقا راسخا كانه طبيعة ثانية فلا بد اذن لتحقيق التربية الخلقية من تدريـب متواصل على العمل بما نعلم ٠ واخيرا فليست الفضيلة عملا اليا تسخيريا ٠ بل هـو عمل انبعاثى محبب الى الخلق وقد ادرك "دوركيم" هذه الحقيقة فى تحليلـه للظاهرة الخلقية وبين ان الرغبة التلقائية عنصر هام من عناصر العمل الخلقـى ٠ ويذهب بعضهم الى ان الذى يفعل الخير بحكم العادة ولكنه لا يجد فى نفسـه اقبالا عليه ليس خلقيا ان يسمى خيرا ٠

فيجب اذن لتحقيق التربية الخلقية ان نعلم اولادنا اين الخير وان نجعلهم يؤمنون به ونشحذ ارادتهم لتحقيقه ونمكن العادات الطيبة من نفوسهم بحيـث يقبلون على فعل الخير راضين مغتبطين ٠

(٧) الضمير الاخلاقي

ا ـ الشعور والضمير

اذا كنا نقرر ان الحقائق الفلسفية بل والفلسفة ذاتها لا يمكن ان يكون لها وجود الا بوجود العقل الواعي الذى يتلقى المعرفة ويشعبها ، فان ذلك يصدق بالاحرى على الاخلاق وكل ما يتعلق بها • فكل ما نصفه بكلمة "اخلاقي" لا تكون له هذه الصفة الا بالقياس الى عقل يزن الامور تحت مسئوليته • ولكن يكون لنا "ضمير" يجب ان يسبق ذلك وجود "الشعور" وفى بعض اللغات الاوروبية تعبير عن هذين المعنيين كلمة واحدة • ولكى نحدد معنى كلمة "شعور" يجب ان نعنى اولا بالتمييز بين الشعور وبين المعرفة • فالشعور هو ذلك الوميض (اللمحة الخاطفة) الذى يصاحب ويضيء السبيل امام كل لمحة عقلية سواء اكان ذلك يختص بمعرفة كادراك حسى او باحساس جمالي او عاطفي • اما المعرفة فهي الشعور حين يتخذ موقفا خاصا حيال الاشياء فيحدد طبيعتها • ومعنى ذلك ان المعرفة هي تحليل الشعور للاشياء التى تعرض للعقل بغية فهمها •

وقد جرى الناس على تقسيم الشعور الى مناطق مختلفة فهناك الشعور النفسي والشعور الجمالي والشعور الديني والشعور الاخلاقي او الضمير • ولكن هذا لا يتنافى مع ما للعقل من صفة مميزة وهى الوحدة وعدم التجزؤ وقد قال ارسطو فى معنى وحدة العقل " يجب ان تكون القوة التى تميز بين الاملس والابيض قوة واحدة " فكيف يمكن اذن ان ينقسم الشعور الى انواع من الشعور داخل نطاق عقل واحد ؟

يمكن اذن ان ننظر الى انواع النشاط الانساني على انها تتجه بالشعور دون ان تقسمه في اتجاهات مختلفة .

١ ـ فالشعور النفسي هو عكوف الفرد على معرفة ذاته . وهذه المعرفة تمثل بداية المعرفة العلمية . فالتأمل الباطني حين يصل الى بعض المعطيات عن الذات يوصلنا الى ربط هذه المعطيات (عن طريق التحليل الدقيق) ببعض الشروط الجسمية او المادية الخارجة عن نطاق الجسم .

٢ ـ اما الشعور الجمالي فهو الاثر او الصدى الذي يحدثه تردد المعطيات الخارجية في النفس، وهو شعور بالارتياح ازاء الانفعالات التي تحدثها الاشياء الجميلة في النفس وشعور بالنفور ازاء الانفعالات التي تحدثها الاشياء القبيحة .

والشعور في هذين المجالين اي في حالة الاحساس بالذات او الاحساس بالجمال شعور يتجه نحو الداخل اي نحو تحليل الذات . اما اذا اتجه الشعور نحو الاهتمام بالسلوك ونحو تحقيق القيم العليا . واذا تركت الحقيقة مكانها للاخلاق وحل الاهتمام بالمستقبل محل ملاحظة الحاضر عندئذ نجد انفسنا امام نوعين اخريين من الشعور هما : الشعور الاخلاقي والشعور الديني او الصوفي .

٣ ـ اما عن الشعور الديني فمهمته مراقبة وتوجيه الطاقة العقلية توجيها يرفعها من عالم المادة الى عالم الروح اي انه يحول الانانية الجشعة في الانسان الى حب خالص ينتهي في ارقى درجاته الى الحب الالهي .

٤ ـ اما الشعور الاخلاقى او الضمير وهو بيت القصيد فاهم ما يميزه انه يهتم بالمستقبل وينظر الى الامام ليحدد السلوك الانسانى حسب ما توحى به النيـــة الطيبة ومقارنة هذا الشعور النفسى او السيكولوجى نجد ان هذا الاخير يتميز بالموضوعية والحكم الذى لا يصدر عن هوى او عن التاثر باعتبارات عاطفية ولذلـك فان الشعور النفسى لا يعبر عن حرارة الحياة وما تزخر به من قوى وتيـــــارات مختلفة تتجاذب الانسان فى شتى الاتجاهات . والسؤال الذى يحاول الشعـور النفسى الاجابة عليه هو من انا ؟ اما الشعور الاخلاقى فيتجه راسا نحو السلـوك العملى وشغله الشاغل هو الاجابة عن هذا السؤال : ماذا اعمل ؟ وهو فى بحثه عن هذه الاجابة قلق حائر لا يستقر على حال وهذا الشعور لا يخاطب الانســـان بصيغة المضارع وانما بصيغة الامر يجب ان تفعل كذا وكذا . ولا يعنى هـــذا الوصف ان الشعور قد يكون سيكولوجيا او قد يكون اخلاقيا بل انه يتجه فى هـــذا الاتجاه او ذاك بحسب الظروف التى يوجد فيها الانسان . ففى بعض الاحيــــان تتغلب الرغبة الى المعرفة وفى اوقات اخرى تتغلب الرغبة الى العمل ولذلك فـان انواع الشعور التى حاولنا تحليلها كلا على حدة هى عمليات يحتوى عليها الذهـن جميعا وتدفع به نحو الازدهار ونحو تحقيق الكمال الانسانى .

* * *

خصائص الضمير الاخـــــلاقى

تكلمنا عن الضمير الاخلاقى بوصفه احد العمليات الشعورية التى تدور فـــى الذهن وسوف نبحثه الان فى ذاته • عرف بعضهم الضمير الاخلاقى بانه معرفـــة الخير والشر • ويلوح من خلال هذا التعريف اثر المعرفة النظرية التى تثقل كاهـل الاخلاق اذ يفترض هذا التعريف تحت كلمة الخير تحديد ما هو كائن حقـــــا وتحت كلمة الشر تحديد ما لا وجود له الا بالوهم او الخدعة وليس الخير شيئـــا ملموسا تستطيع المعرفة ان تتجه اليه كما تتجه الى نموذج معين لتقليده اومحاكاته ولكنه امر يصدر عن الارادة بعد ان تتهبنه النية الطيبة رقيبة هذا الامر تتوقف على ما سوف يكون اى على تنفيذه وبدون هذا التنفيذ لا يكون هناك خير فالخير قبـل السلوك لا يشعر به الانسان الا شعورا مبهما وهو فى الحقيقة لا يراه بل يصبـوا اليه ويصدق ذلك على الخصوص فى حالة السلوك المبتكر الذى يحققه المرء لا ول مرة على ان الاخلاق فوق ذلك تتضمن القدرة على الاختيار او بالاختصار تعـلق الذات بغاية محددة •ذلك يستحسن فى تعريف الضمير الاخلاقى الا نبدا بمـا هو خارج عن نشاطه بل نبدا بفكرة يراعى فيها شعور الفاعل بما يقوم به من سلوك اولى ولنبدا بفكرة يقبلها الجميع وهى ان الاخلاق تحتل مكانا وسطا او مرتبـــة متوسطة فى مراتب التجربة العقلية فدون هذه المرتبة مرتبة الافعال التلقائيـــة الساذجة التى تعبر عن الغريزة وعن المشاعر غير المحددة وفى هذه المنطقـــة السفلى او الدنيا من مناطق النشاط الانسانى تسيطرالغريزة على حياة الانسـان وتقوده الى الخير احيانا والى الهلاك احيانا ويلتمس الانسان طريقه فى هــذه

الحالة على هدى الحدس والاستشفاف (شيء من الشعور المبهم الى النتيجة التي يصل اليها) اما المرتبة التي تسمو على مرتبة الاخلاص فهي التي يصل فيها المرء الى درجة من التجربة والحنكة تجعله يتصرف في ادق الامور تصرفا حكيما بدون تردد ويمكن القول في هذه الحالة ان الاخلاق قد امتزجت بكيانه وسرت في دمه فاصبح لا يشعر بحاجة الى المزيد منها ولان يعيد في ذهنه قواعد معينة او يراجع نفسه عند ابرام امر من الامور .

وقد وصف "بسكال" هذه الحالة بعبارة مشهورة وهي ان الاخلاق الحقيقية تهزأ بالاخلاق .

وهو يقصد بكلمة اخلاق الاولى الحاسة الخلقية التي بلغت اقصى درجات الارهاف والسمو وبكلمة اخلاق الثانية قواعد الاخلاق التي يحتاج اليها عامة الناس لتهديهم في تصرفاتهم اى ان الاخلاق التي تصدر عن الحكم الصائب تهزأ بالقواعد الاخلاقية التي يضعها العقل وبالمثل يمكننا ان نقول ان البلاغة الحقيقية تهزأ بالبلاغة وان الموسيقى الحقيقية تهزأ بالموسيقى ... الخ . فمن وهب ملكه او قدرة خاصة في ناحية معينة يفوق عادة من يحاول الحصول على هذه القدرة بطريقة التعلم والتدريب لا حاجة بنا الى القول بان هذا الموقف الذى يسمو على الاخلاق الوضعية هو موقف الصفوة من البشر اى الانبياء والقديسين فهم الينبوع التي تتدفق منه الاخلاق اما المستوى المتوسط وهو مستوى الاخلاق كما يمارسها الناس في اى مجتمع من المجتمعات فيتميز بانقسام الذات وترددها تبعا للعقبات التي تعترضها والتي تحاول ان تجد لها الحلول المناسبة وفي منتصف الطريق بين

الغريزة والسمو القدسي نجد انفسنا في حاجة الى قواعد اخلاقية كي تتغلب بها على الصعاب التي تواجهنا فيتنازع الذات عامل الحياة (ويرتبط بالناحية البيولوجية للانسان) وعامل الارادة ويرتبط بالناحية الروحية وتحاول الارادة ان تكون لها الغلبة بحيث تستطيع ان توجه النشاط وتفرض عليه في كل لحظة قاعدة اخلاقية او مثالا اعلى يرسم له الطريق وعلى ذلك فان الضمير الاخلاقي هو ذلك التاثير الذي تمارسه الذات الارادية على مجموع النشاط الانساني بحيث تستطيع ان تتحكم في هذا النشاط فتبيح او تمنع وتيسر او تقيد كل حركة تصدر عن الاندفاع التلقائي ونرانا بذلك التحليل قد وصلنا الى نقطة نلتقي فيها ما لا ما يردده الراى الشائع من ان الضمير الاخلاقي هو الرقيب على اعمال الانسان والرقابة هنا رقابة حقيقية اذ ان كل حركة وكل نشاط وكل سلوك لكي يكون اخلاقيا لا بد ان يجيزه هذا الرقيب فاذا ما صدر الفعل دون ان يمر بهذه الرقابة انتفت عنه الاخلاق واذا كانت دفعة الحياة كما يقول " برجش " تدفع بالذات الى الانتشار في اوسع مدى فان الارادة التي تظهر في الضمير الاخلاقي تنظم هذا الانتشار وتهذبه فتشجعه وتحث عليه تارة وتقلل من سرعته وتمنعه تارة اخرى والحث على عمل او التنفير منه سواء اكان هذا العمل عقليا او عاطفيا معناه الاستحسان او الاستهجان وهما القطبان اللذان يحددان الضمير الاخلاقي فنحن ندخل في مجال الاخلاق حين نستحسن سلوكا او نستهجن اخر .

ولكننا في مجال العلم لا شان لنا بذلك ، فالعالم لا يستهجن ظاهرة معينة ولكنه يضع حقيقة او يفندها او ينقدها . فمعنى ذلك انه يحكم فقط بانها صواب

او خطا واذا نظرنا ايضا الى موقف الفنان نجد انه في الحقيقة لا يلوم ولا يمدح وانما هو يعجب او لا يعجب بما يشاهده من الاعمال الفنية . صحيح ان البحث عن الجمال يعتمد على الارادة ولكننا لا نلوم انسانا على عدم شعوره بما لا يستطيع ان يشعر به .

* * *

النظريات المختلفة فى نشاة الضمير الاخلاقـــى

١ ـ النظرية التجريبية

العقل صفحة بيضاء عند الطفل ، وهذه الصفحة البيضاء تمتلئ تدريجيا بما تنقشه عليها الخبرة او التجربة التى تفرض على العقل من خارجه .ونشاة الضمير الاخلاقى بالالتقاء مع معطيات عالم الحس شانه فى ذلك اى معرفة تتكون عند الانسان . فالخير عند التجريبين هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالارتياح ،والشر هو كل ما يثير فى النفس الشعور بالقلق . واذا وجدنا لذاتنا فى اى مؤثر من المؤثرات الخارجية فسرعان ما تتكون لدينا قاعدة تحدد سلوكنا ،اذ نبحث عن هذا المؤثر لكى نحصل على تلك اللذة . ومجموع هذه القواعد هو الذى يظهر العادات والتقاليد الجمعية . وعلى ذلك فالتجربة هى التى تكون الضمير وهى المصدر الاساسى لنشاته ونحن لا نستطيع ان ننكر قيمة هذا الاتجاه التجريبى وما يوضحه من اهمية الاستقراء كشرط من شروط الحياة الاخلاقية .ولكن اذا كان الضمير الاخلاقى يتضمن نوعا من الحكم او التقدير القيمى فان هذا الحكم لا يمكن تبريره بالرجوع الى مشاهد الواقع فحسب . واذا كان العمل الذى يضمن لنا اللذة هو عمل واجب الاداء ،فهذا معناه اننا نفترض مبدئيا ان اللذة غاية يجب ان نسعى اليها .

واذا كانت القيم الحسية فى المذهب التجريبى تحتل مكانا الصدارة ، فان .

القيم الاخلاقية على العنصر تماما ــ ينبغى ان تسمو على عالم الحس • وكثيرا مــــا تتعارض القيم الروحية مع القيم الحسية فنحكم على اللذة مثلا بانها لا خلقية •

ومما تقدم يتضح ان المذهب التجريبى انما يتجاهل العنصر الذاتى الــذى يتكون بفضله الضمير الاخلاقى •وهو يعتمد على الحواس فقط على الرغم مما بها مــن قصــور •

ب ــ النظرية التطورية

ذاعت فى وقت ما شهرة المذاهب التطورية وخاصة مذهب "سبنسر" •واهــــتم الناس بهذه المذاهب غير ان هذا الاهتمام لم يلبث ان خبت جذوته • ونستطيع ان نتبين ان النواة الاولى التى استمد منها "سبنسر" الاراء التى فصلها فى نظريتــــه ترجع الى نظرية "هوبز" عن حالة الطبيعة • ولكن هذه الاراء قد تشكلت ووضعــــت فى صيغتها النهائية التى اكسبتها ذلك الذيوع بين الجماهير بفضل نظريـــــة "داروين" عن اصل الانواع وعن الانتقاء الطبيعى وبربط "سبنسر" فكرة الضمــــير الاخلاقى بالفكرة العامة التى تسيطر على مبدا التطور وهى فكرة بقاء الاصلح •

فالتغيرات النافعة التى تعود فائدتها على الجنس باكمله ومنها بطبيعة الحال الوسائل النافعة فى السلوك تظل بصورة مستديمة ويحتفظ بها افراد الجنس بعد ان تتبين لهم فائدتها وتصبح بذلك استعدادات وراثية فى سلالاتهم •وعلى ذلـك فان الضمير الاخلاقى حسب النظرية التطورية قد نشا من التغيرات التى اعـــترت الجنس بمحض الصدفة وظهور فائدتها له تمسك بها وتاصلت فيه بطريق الوراثـة •

ويترتب على هذا التفسير ان تكون الاخلاق قد انبعثت من الالية المحضة ، ويكـون العقل وليد الصدفة ، ويصبح الموت الذى يترتب على عدم الصلاحية مصدر الحيـاة تعمل فى ارتفاع على الدوام .

ونحن لا نستطيع ان نستخلص من هذا المذهب فيما يتعلق بموضوع الاخـلاق الا فكرة ايجابية واحدة . ومع ذلك فان هذه الفكرة بموزعها التمحيص العلمى الذى يثبت مقدار اهميتها . ونعنى بها فكرتان الوراثة تتدخل الى حد ما فى تكويـن الضمير الاخلاقى وتحديد اتجاهه . وقد هدمت بعض الابحاث العلمية الحديثـة الفرض الذى يتضمنه مبدأ "سبنسر" عن انتقال الصفات المكتسبة بطريق الوراثة .

واثبتت هذه الابحاث ان ما ينتقل بطريق الوراثة ليس صفات مكتسـبة او استعدادات محددة وانما هى مجرد اتجاهات غامضة ذات صبغة نفسية وعضـوية فى ان واحد ونحن حين نرجع نشاة الضمير الى التغيرات التى تعترى الجنـس بطريق الصدفة ثم تفرض عليه نفسها فاننا نسلب من هذا الضمير حريته وهى من اخص خصائصه . كما ان قبولنا لهذا التفسير يتضمن القول بان النتائج التى تترتـب على فكرة الانتقاء الطبيعى هى بالضرورة خير النتائج . وفى ذلك ما يجعل القيمـة المطلقة اى القيمة الروحية خاضعة للقيمة البيولوجية .

ج - التفسير الوضعى لنشاة الضمير الاخلاقى

يمكن تعريف المذهب الوضعى بانه المذهب الذى ينظر الى العلم على انـه الوسيلة الوحيدة المشروعة للمعرفة الانسانية . ولما كان هذا المذهب لا يعـترف

الا بما تثبته المشاهدة الموضوعية فانه لا يفسر الضمير بالنشاط الذى ينبعث من باطن الذات وبالرجوع الى القيم المطلقة " لان المطلق بالنسبة لمذهب الوضعى لا وجود له ، وانما يحدده عن طريق القواعد العامة السارية فعلا فى مجتمع معين والتى يتصرف الافراد بمقتضاها • فالشروط التى تخضع لها الحياة الاجتماعية والتى تنظم علاقات الافراد هى الاصل فى نشأة الضمير الاخلاقى • وليست الاخلاق فى نظر المذهب الوضعى الا فصلا من علم الانسان وهذا العلم ينقسم الى شعبتين اساسيتين : البيولوجيا وعلم الاجتماع • وفكرة الضمير الاخلاقى تختلف بحسب ما تميل اليه من ربطها باحدى الشعبتين •

اولا ـ الفكرة البيولوجية :

تنزع هذه الفكرة على غرار المذهب التطورى الى النظر للذات الانسانية على انها مجرد امتداد للذات العضوية • وكل ما يميز فى نظر اصحابها النشاط العضوى كالهضم من النشاط الارادى كالالتزام والمسئولية هو ان النشاط الاول يخص جزءا من اجزاء الكائن الحى على حين ان النشاط الثانى يخص الكائن الحى باكمله بما فى ذلك المراكز العصبية والعقلية • وهكذا نستطيع فى نظر اصحاب هذه الفكرة البيولوجية ان ننتقل من مجال علم الحياة الى مجال الاخلاق دون ان تكون هناك حلقات مفقودة •ويسهل علينا بناء على هذا الاساس ان نميز بين الخلقى واللاخلقى • ويكفى فى ذلك ان نسير على نمط التمييز بين حالة الصحة وحالة المرض • ويرى بعض المتشيعين لهذه الفكرة ان الغرائز هى الجذور التى

تتفرع منها الاخلاق . وهذه الغرائز وراثية كشكل الجسم سواء بسواء . اذ يحدث عند بعض الافراد ان تتعطل بعض الغرائز المرغوب فيها كما تتعطل بعض الوظائف الفسيولوجية فينتقل هذا العطل الى سلالتهم . واذا كانت هذه السلالة كثيرة فان ذلك يؤدى مع الوقت الى اضعاف الحالة الخلقية للجماعة باسرها . كما حاول بعض المشتغلين بالطب النفسي ان يربطوا بين نواحي الاخلاق كالشهوات والعواطف وبين حالات الجسم . فاذعوا بان الشهوات الجامحة والميول المنحرفة سببها نقص طبيعي يصاحب ولادة الانسان او خلل يطرا على اجهزته . وكما ان الارادة لا تتحكم في نشاط الاجهزة العضوية التي تسيطر على انفعالاتنا وهي الجهاز السمبتاوى والباراسمبتاوى وكذلك افرازات الغدد الصماء ، فبالمثل لا تستطيع الارادة ان تتحكم في عواطفنا الخلقية التي تكون اساس الضمير الاخلاقي والتي هي في نظرهم ناتجة عن حالتنا الجسمية . ويترتب على ذلك ان تصبح التربية الاخلاقية عديمة الفائدة اذ انها لا تغير شيئا من طبيعة الانسان . وكل ما تفعله الوسائل العلاجية النفسية كالايحاء والتحليل النفسي انها تعطل ظهور الاعراض نوعا ما ولكنها لا تقضى على البواعث الاصلية للمرض . ولما كانت اسباب المرض الخلقي ترجع في معظمها حسب ادعائهم الى خلل جسماني فان العلاج الجسماني قد يعود بنتائج طيبة في محاربة الشهوات الخبيثة . وعلى ذلك فان الشره مثلا وهو ينتج عن زيادة افرازات المعدة والافرازات الحمضية يمكن ان يعالج بالوسائل التي تقلل من هذه الافرازات وباتباع نظام الغذاء الذي يزيد من الافرازات القلوية . ويمكن القياس على ذلك بالنسبة للميول الاخرى المنحرفة

على شرط ان نصل اولا الى تحديد اسبابها الجسمانية .

ولنقد هذا الراى الذى يؤسس الاخلاق على القاعدة البيولوجية نقول انه يبحث عن الضمير الاخلاقى حيث لا يوجد . فالضمير الاخلاقى لا وجود له الا حين تحتم العلاقة بين الموضوع والذات ان تقرر الذات اختيار الوسيلة التى تؤثر بها على الموضوع او الطبيعة العضوية . فالطبيعة العضوية هى اذن المجال الذى يتركز فيه نشاط الضمير الاخلاقى . فاذا كانت هناك حالة معينة تستدعى نوعا واحدا من السلوك . اى انها لا تترك امام المرء الا وسيلة واحدة ممكنة للتصرف . فان الاخلاق لا شان لها فى مثل هذه الحالة . اما اذا استدعت الحالة طبعى العضو نوعا من التردد فى اختيار التصرف المناسب او فى تنفيذ السلوك او عدم تنفيذه . فعندئذ يتدخل الضمير الاخلاقى ويمكن اعتباره فى هذه الحالة نشاطا خارجا عن حدود النشاط العضوى . فالاخلاق تبدا فى الواقع عندما تصبح الميول الغريزية والتصرفات الالية غير كافية فى توجيه الانسان والانسان يتصف بانه خلقى بما يدخله من زيادة على ما تسمح به الوظائف العضوية والضرورة فاذا رفض الوسائل العلاجية التى يعينها له الطبيب واستطاب شرهه فانه يثبت بذلك عدم كفاية هذه الوسائل كما يثبت ضرورة الاخلاق والتخلق .

ثانيا ــ الفكرة الاجتماعية :

يقرر المذهب الاجتماعى ان كل فرد منا يتلقى من الوسط الاجتماعى الذى يولد وينشا فيه العناصر الاساسية لضميره الاخلاقى وذلك بطريق الثقافة العامة

أو التثقيف المنظم وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده، وعقائده وحكمه، وقد أخذ التفكير الأخلاقي منذ القرن الثامن عشر يميل إلى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بإرجاعها إلى أصولها الاجتماعية. وساعد تقدم الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت باسم فلسفة التاريخ على تصور الضمير الأخلاقي على أنه نتيجة لتراكم طبقات من العقائد والحكم من مخلفات عصور قديمة بعضها فوق بعض. وجاء "كونت" فجعل بقانونه المسمى قانون الحالات الثلاث من رغبته في إحلال المنهج العلمي محل المنهج اللاهوتي والمنهج الميتافيزيقي. وحكم على الفلسفة بالعقم لأنها تبحث وراء المطلق، على حين أن الإنسان بما وضع فيه من عقل وقدرة محدودين لا يستطيع أن يصل إلا إلى النتائج النسبية. وحين تهيأت له الفرصة لإنشاء علم الاجتماع جعل غاية هذا العلم هي أن يفسر الفرد بالرجوع إلى المجتمع، فالفرد إذن من حيث هو فرد في نظر "كونت" فكرة تجريدية لا وجود لها في الواقع لأن الفرد الذي يقع عليه نظرنا ينعكس في أفكاره وفي أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة. ثم يتبلور بعد ذلك المبدأ الاجتماعي في تفسير الضمير الأخلاقي في مذهب "دوركايم" وسنرى كيف كرس "دوركايم" جزءاً كبيراً من جهوده وأبحاثه في تعريف الظاهرة الخلقية وتحديد خواصها وفي محاولة الاستفادة من منهج علم الاجتماع في دراسة الأخلاق.

* * * *

٨) " نسبية الضمير الاخـــلاقى "

ان الفلاسفة الذين يبحثون فى الضمير الاخلاقى انما تصطدم الدراسة لديهم بان الاحكام الصادرة عن الخير والشر تتغاير بتغاير الزمان والمكان •

نجد "ارسطو" مثلا كان ينادى بمشروعية "الاسترقاق" اى استخدام الرقيق اى العبيد فى حين ان جميع الاخلاقيين فى وقتنا هذا يدينون الرق والاسترقاق •

وفى العصور الوسطى الاوروبية نجد ان تعذيب الاحياء كان يقره الشرع والقانون ويحكم به القاضى عند كل من ارتكب مخالفات يستحق عليها التعذيب وكان الضمير الاخلاقى السائد لا يشمئز لمثل هذه الاحكام بينما هذا الضمير نفسه فى العصور الوسطى لا يقر تشريح الجثث فى مدارس الطب • ونحن نعلم اليوم ان اى تعذيب بدنى لا يقره اى ضمير خلقى الان على الرغم من انه ما زال يمارس فى بعض البلاد ولدى بعض الشعوب • اما تشريح الجثث فى ايامنا هذه فهو ممكن فى جميع مدارس الطب ومعاهده •

يضاف الى ما تقدم ان هناك عصورا زمنية منصرمة شهدت بوجود اكلى لحوم البشر وهو ما لا يمكن ان نتصوره الان •

ويشهد الضمير الاخلاقى تغيرا فى المكان اى لدى مجتمعات متباينة تعيش نفس الحقبة التاريخية •

فنحن نعلم ان شعوبا كثيرة فى مختلف قارات العالم يحتضمون بوجبات مـــن

الابقار دون ادنى شعور بالتردد او بتأنيب الضمير ، فى حين ان جماعـــــات السندرس يعتبرون ذلك خطيئة عظمى يقشعر لها الضمير وتقوم بسببها المنازعات والحروب •

ونحن نعلم ايضا ان الاخلاق المتصلة بممارسة الجنس تختلف من مجتمع لاخر فنحن نسمع الان ان بعض الاخلاقيين المتطهرين يطالبون بتحديد لذات الحس ومتعة الجنس بينما البعض الاخر على العكس تماما ، يطالب باحترام كل مطالـــب الغرائز الطبيعية •

وفى ايامنا هذه نسمع من البعض من يطالب بتحديد النسل ولا يمانع فـــى استخدام وسائل منع الحمل على اختلافها اما البعض الاخر فانه يرفض ذلك تمامــا ولا يقبله ويتعلل فى ذلك باسباب اخلاقية ودينية •

ويمكن ان نقبل اخلاقا تختلف باختلاف فصول السنة • يبين احد علمــــــاء الانثروبولوجيا واسمه " مارسيل موس " ان بعض ابعض جماعات الاسكيموالذين درسهم يعتقدون باله واحد ولا ياكلون سوى النباتات فى فصل الصيف ، وهم فى هــــذا الفصل ينظمون علاقاتهم الجنسية ويعاقبون المخالف بالموت ، اما فى فصل الشتاء (وهو عندهم فصل الظلام) فقط لاحظ "موس" انهم يعتقدون بتعدد الالهـــة ولا يقتصرون فى طعامهم على النباتات بل ياكلون اللحوم كما ان الحرية الجنسية تكون مباحة تماما فى هذا الفصل •

وهكذا نرى ان الاخلاق ومعاييرها والضمير الاخلاقى يختلفون باختــــلاف

الزمان والمكان • فهل يقودنا ذلك الى الشك فى القيم الاخلاقية؟ وهل يمكـــن بعد هذا ان يضحى انسان بحياته او بمصالحه باسم القيم التى يمكن ان تتغـــير فى غضون خمسين عاما ؟

ولا شك انه فى ضوء الدراسات التى قام بها علماء الاجتماع منذ "اوجســـت كونت" والتى درسناها فى المحاضرات السابقة ، نلاحظ انه اذا صح ان مضمون الاخلاق متغير ، فان الصورة تظل كلية وعامة •

فنحن نلاحظ فى كل الثقافات تمييزا بين الممنوع والمسموح به ، او بين مـــا هو شر وما هو خير • ومن هنا فاننا نخلص الى هذه النتيجة العامة وهى ان الحكم الاخلاقى مميز للنوع الانسانى تماما مثل استخدام اللغة واستخدام الادوات المختلفة وهو ما لا يقدر عليه سوى بنى البشر •

وعلى الرغم من ان بعض الاحكام الضمير تتغير بتغير الثقافات ، فان البعـــض الاخر يظل ثابتا وعاما •

ففى كل زمان ومكان كان الضمير الاخلاقى يمجد روح الاخلاص وينبذ الغدر والخيانة •

ويؤكد هذا الثبات فى احكام الضمير ما جاء فى "كتاب الموتى" ، وفى مصر القديمة — منذ اكثر من ستة الاف سنة • فقد جاء فى هذا الكتاب انه ينبغى ان تكون كرماء حيال الخدم ومخلصين للاصدقاء واوفياء لاعضاء الاسرة • ونـــرى ان هذه المبادئ يمكن ان تصلح لاى مكان وزمان •

" ارسطو " مثلا عند مانادى بشرعية " الاسترقاق " كان يعتبره الوسيلة الوحيدة للحفاظ على المدنية والتقدم خصوصا اذا وضع فى الاعتبار ضعف الانتاج وبساطة الالات المستخدمة فى ذلك الوقت .

وعندنا فى تاريخ مصر القديم يتهم الملك "خوفو" بانه كان حاكما ظالما استحل موت الالاف من العمال فى بناء هرمه الاكبر . ونقول انه لم يكن يهدف اظهار عظمة الحاكم بقدر ما كان يبرز عظمة العلم والهندسة كما استهدف ايضا اظهار عظمة وهيبة مصر .

وفيما يختص بجماعات الاسكيمو التى درسها "موس" نقول ان فصل الصيف كان هو فصل الانتاج وفصل الضوء . وكان العمال يعبرون عن وحدتهم فى العمل وذلك باعتقادهم فى اله واحد . وكانوا لذلك يحددون نوعية الغذاء كما يحددون العلاقات الجنسية . اما فصل الشتاء فهو فصل الاستهلاك الذى يستتبع حرية اكثر .

وهكذا يمكن القول بان الاخلاق الحقة فى ثقافة من الثقافات تعتمد ليس فقط على ما يمكن ان يرضينا نظريا بل ايضا على ما يمكن تحقيقه عمليا .

* * *

(ه) "مفهوم العدالة"

ان كلمة "عدالة" انما تتضمن فكرة الصرامة والضبط التى تتصف بها الرياضيات فالعدالة والتعادل او المساواة كلها افكار رياضية . ونحن نعرف ان رمز العدالة هو "الميزان" وهذا ايضا يعنى فكرة المساواة . بل انه كثيرا ما يقال ان الانسان العادل هو الانسان المستقيم ،والاستقامة هى ان مفاهيم الرياضية كذلك .

وفى تعريف العدالة يمكننا ان نقول بوجه عام انها تتضمن الاحترام الدقيق لحقوق الافراد كما تتطلب الا يحصل اى فرد الا على حقوق فرد واحد .

وفى حين أن الانانية تدفعنا للمطالبة بكل ما هو نافع لمصلحتنا الشخصية، فان العدالة انما تحكم العقل ليقف فى مواجهة هذه التلقائية البيولوجية ،ويحكم العقل بان لكل فرد نصيب وان اى قسمة ينبغى ان تشمل جميع الافراد بنسب عادلة .

العدالة اذن هى فضيلة القسمة والتوزيع ،وقد جرت العادة على التمييز بين ثلاثة انماط للعدالة :

ا ــ العدالة التبادلية : وهى التى تسود فى حالات التبادل ،وهى عدالة رياضية لدرجة الاولى . والتبادل يكون عادلا عندما تكون الاشياء المتبادلة لها نفس القيمة .

ب ـ العدالة التوزيعية : وهى التى تقرر المساواه فى العلاقات ذات الحدود الاربعة (شيئان وشخصان) • فالطالب الممتاز يحصل على تقدير ممتاز ،والطالب الردىء يحصل على تقدير ضعيف •

ج ـ عدالة الردع : هذا النمط من العدالة يطالب بان تكون الجـــزاءات متناسبة مع ما يرتكبه المذنب من اخطاء • فالعين بالعين والسن بالسن •

غير ان العدالة التى تساير تقدم العلم وتطور المدنية انما تاخذ فى الاعتبار نوايا المذنب • وهى تهدف بمبدأ الى ان تكون العقوبة متناسبة مع سوء النيـــة وليس مع ما تسبب من خسائر للمجنى عليه •

وفى تلخيص ما تقدم يقول " برودون " (وهو اشتراكى فرنسى ١٨٠٩ ـ ١٨٦٥) " ان العدالة انما تتلخص فى احترام الكرامة الانسانية الممثلة فى كل شـــخص" ويظهر لنا ان فكرة العدالة هنا انما تتضمن المساواة بين الافراد •

ويمكننا ان نسال عن المقصود بالمساواه هنا :

والحقيقة انه لا احد يجرؤ على الزعم بوجود تطابق تام بين جميع الافـراد • فالى جانب عدم التماثل فى التعليم او امتلاك الاموال او مكانة الطبقة الاجتماعيـة فانه يوجد ايضا عدم المساواة الطبيعية (فى القوة الجسمية او الذكاء اوالقدرات، مثلا) • ومع ذلك فان جميع الناس يتساوون فى الحقوق ،بمعنى انهم يحترمـــون بالتساوى لاشتراكهم فى صفة الانسانية الجديرة بالاحترام •

ان مبدا المساواة فى الصفة الانسانية هو الذى تؤسس عليه المساواة فـــى الحقوق المدنية : فاداء الضرائب واجب على كل مواطن والتعميم حق لكل طفـــل حتى سن السادسة عشرة •

غير ان مبدا المساواة لا يهدف الى توحيد مقادير البشر او تحديد مستـوى معين لمواهبهم او التدخل فى التفاوت الطبيعى بينهم • بل على العكس تماما • وذلك لان "تكافؤ الفرص" فى البداية انما يسمح بان تتضح المواهب الطبيعيـــة لكل فرد • وقد راينا ان العدالة التوزيعية لا تقر المساواة التامة بل هى تقـــر مساواة تتناسب مع مواهب الافراد وما يؤدونه من أعمال ناجحة لقد تبين لنا ان العدالة التوزيعية تطالب بالا يعامل "دون الفوارق الطبيعية معاملة متساويـــة" سواء فيما تمنحه الدولة من مزايا او ما تفرضه على الافراد من التزامات •

غير ان المجتمعات المعاصرة ما زالت تتعلق بالمطلق • والمطلق هنا يشير الى المساواة الميتافيزيقية بين الافراد بحيث تظهر عدم المساواة القائمة عـــلى المواهب او الاعمال وكان عارضة •

ومن هنا فان العدالة النسبية التوزيعية التى تقرر بان "الكل يكافا حسب ما يؤديه من اعمال "ينبغى ان تتزاوج مع مبدا انسانى يقرر بان "كل انسان ينبغـى ان يعطيه المجتمع حسب حاجاته " •

وانطلاقا من هذا المبدا فاننا نرى فى المجتمعات الحديثة أن عـــدم المساواة فى الدخل تصححه " الضريبة التصاعدية " •

واذا كانت العدالة هي احدى القيم الاخلاقية السامية ، فانه من الممكن ان يرتكب باسمها انحرافات خطيرة : اذ كثيرا ما كانت الدعوة الى تطبيق العدالة مثلا تقترن بنوازع الغيرة والحسد او الحقد ، كما يحدث عقب الثورات ، وكثيرا ما يعتقد المذنب الذى يطبق عليه عقاب المجتمع انه واقع تحت ظلم لا يتناسب مع ما اقترفه من اثم .

ولهذا كله ، فان الضمير الخلقي الخالص يدعونا دائما الى ان نكون عادلين حيال الاخرين ، وان نغتفر لهم ما قد يرتكبونه حيالنا من ظلم .

ومن الممكن ان نقارن هذه المعاني بما تضمنته اوامر القانون الاخلاقي عند كانط :

« عامل الاخرين كغاية دائما لا كوسيلة ابدا » .

« ليكن ما تقوم به من سلوك صالحا لان يصبح قانونا عاما » .

* * *

(١٠) " معـــنى الفضـــيلة "

كانت فكرة الاغريق من الفضيلة تقوم على اعتبارها وظيفة طبيعية تؤدى عـــلى احسن وجه •

فعند "سقراط" نجد ان الفضيلة عنده فى الفكر الصائب، والفكر الصائب هنـا ليس سوى اداة تستخدم على احسن وجه تماما كما تؤدى السكين وظيفتها فى القطع حين تقطع الاشياء جيدا •

وكان "افلاطون" يرى ان فضيلة الحس هى فى الاعتدال ، وفضيلة الارادة هى هى الشجاعة وفضيلة الذكاء هى الحكمة ، ونرى من تعريفات "افلاطون" هذه ان الامر يتصل بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال فى الاداء •

ونرى عند "ارسطو" تلميذ "افلاطون" مجموعة من التعريفات للفضيلة لا تشذ عما سبق فى اعتبار الفضيلة وظيفة طبيعية • ومن هذه التعريفات ما يلى :

١ ـ ان الفضيلة هى استعداد مكتسب يتاصل فى طبيعة الانسان ويدفعه الى العمل الارادى التانى وفقا للوسط العدل •

٢ ـ ان الفضيلة هى ملكة اختيار الوسط العدل بين طرفين كلاهما شـــر، الاول شر بسبب الافراط، والثانى بسبب الشح او النقص •

٣ ـ ان الفضيلة بالنسبة للعين هى ان ترى بوضوح ، وبالنسبة للحصـــان

ان يجرى جيدا وان يتحمل راكبه • اما فضيلة الانسان الامين فهى تتلخص فى اداء الوظيفة التى يختص بها •

ويتضح مما تقدم أن الانسان الفاضل عند فلاسفة اليونان هو الذى يصل الى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط• اما اضطراب الوظائف الطبيعية او قصور الاداء ايا كان نوعه فانه هو الرذيلة بعينها •

اما عند المحدثين من فلاسفة الاخلاق فاننا نجد عندهم تمييزا بين الاخلاق وبين الطبيعة• فعندهم يتحدد مفهوم الواجب،وتظهر الفضيلة باعتبارها قوة تتعلق بها النفس،وتؤدى ما عليها من واجب• وفى هذا يقول الان (١٨٦٨ – ١٩٥١):

" ايا كان ما يقصد من مفهوم الفضيلة،فانها تشير الى قوة فى النفس تمارس العمل الفاضل من ناحية كما تشير الى القدرة على التحكم فى الرغبات اى الى التعفف من ناحية اخرى " •

ويظهر من هذه العبارة ان التعفف هو كفاح ضد الشهوة• وعلى هذا فان الفضيلة تتضمن الجهد والمعاناة،ويتضح هذا ايضا من قول "الان فى عبارة اخرى

" ان فضيلة الشجاعة هى فن يتضمن رفضا للخوف• وفضيلة الاعتدال تتضمن كفاحا ضد استبداد الرغبة• وفضيلة العدالة هى كفاح ضد شراهة للاثرة (الانانية) وفضيلة الحكمة تتضمن ضبط النفس اثناء المشاجرات الكلامية " •

ويتضح من هذه العبارة أن الفضيلة تستلزم اظهار الجهد الذى لا بد وان يبذله الانسان الفاضل .

وهكذا يظهر من مفهوم الفضيلة انها انتصار للأخلاق يتطلب من الكفاح . فالانسان الفاضل هو الذى يعمل الخير دون ان يدفعه اليه اى ميل طبيعى ، وهو الذى يرفض عمل الشر حتى ولو كان مدفوعا اليه بدوافع غريزية .

يقول "جوبير" وهو اخلاقى فرنسى (١٧٥٤ ــ ١٨٢٤) :

" ان الانسان الفاضل هو الذى يجيد العمل الخير دون ان يكون مدفوعا اليه بميل طبيعى ، وهو الذى يمتنع عن الاساءة التى قد يدفعه اليها الانفعال "

وكان "مونتنى" يقول :

ان كلمة "فضيلة" تفترض المعاناة وربما التناقض . فنحن نقول أن الاعتدال "طيب" ولا نقول "فاضلا" ، وذلك لان الفعل الالهى لا يتطلب منه تعالى اى جهد او نصب .

وينبغى الا نخلط بين الفضيلة والبطولة . اذ ربما كانت البطولة انبثاقا للشجاعة فى ظروف جزئية . اما الشجاعة الفاضلة فانها تتصف بالاستمرارية وتظهر فى الحياة اليومية . ولذا قال "ارسطو" بحق أن "الفضيلة عادة" ، كما قال فى كتاب "الاخلاق الى نيقوماخوس" : "أن ظهور خطاف واحد لا يعنى بداية فصل الربيع . فالعمل الاخلاقى المنعزل لا يكفى فى تكوين الانسان الفاضل حتى ولو

كان عظيم القدر والقيمة .

ومع ذلك فانه لا "الشجاعة الارادية" ولا "العادة كنظام" يمكنها أن تكفى في تعريف الفضيلة : فالشجاعة يمكنها ان تخدم الشر ، والنظام يمكننا ان نعثر عليه داخل نسق مشوه . ولذا فان الفضيلة الحقه تعترض مرونة رائدة للخير لا يقتصر منبعها على الحس والعقل وهذا ما تبينه الفيلسوف "هنرى برجسون" (١٨٥٩ ــ ١٩٤١) .

* * *

(١١) اللذة والفرح والسعادة

كان الفيلسوف الأخلاقي "بنتام" من فلاسفة المنفعة يعرف السعادة بأنها: " تحتوي أكبر قدر من اللذة مقابل أقل قدر من الألم في حياة الفرد ."

ونلاحظ أن هذه الفلسفة الأخلاقية المختصرة التي تخلط بين السعادة والفرح واللذة لا تصمد أمام النظرة الفاحصة ..

مثلاً : من الممكن أن أكون تعيساً ومع ذلك أشعر بلذة حقيقية في احتساء كوب من الماء إذا كنت عطشاناً . ...

وكان "ماكس شيلر" يقول : يمكنني أن أتحمل ألماً بكل سرور كما يمكن أن أحتسي قدحاً من النبيذ دون متعة .

يضاف إلى ذلك من يستسلمون لإرضاء شهواتهم ويسترسلون في إشباعها غالباً ما يكونوا من التعساء الذين يفرون من أنفسهم ويبتعدون عن مشاكلهم . والتاريخ يشهد أن أصحاب مذهب اللذة كانوا تعساء من أشكالك ومنهم على سبيل المثال قديماً السفسطائيون والأبيقوريون وحديثاً " أناتول فرانس " (١٨٨٤ - ١٩٢٤) .

لهذا كله كان ينبغي أن نميز بين اللذة والفرح والسعادة وأن نبين الحدود التي تفصل كل منها عن غيرها . ونبدأ بأكثرها جزئية ونسبية " اللذة " وننتهي بالكلي أو المطلق " السعادة " .

اللذة :

اللذات ليست لها دور مؤثر على الشخصية ككل . وقد لاحظ عالم النفس "دوماس" (١٨٢٤ـ١٨٩٥) ،ان الالم يمكن احداثه في المعمل بسهولة بينما كان احداث اللذة اكثر صعوبة . واللذة هي ارضاء لميل بيولوجي ومن ثم فهي تبدو طبيعية ولا تثير لدينا اي تفكير او تساؤل .

واللذات تتعدد بتعدد الميول ، ومن هنا فهي تتصف بالسطحية ولا تؤثر في الشخصية ككل كما تتصف بانها وقتية . اما الالم فانه يؤثر في الشخصية وقد يعزل الانسان عن المجتمع كما قد يعزله عن ذاته . وهو يثير الدهشة والتفكير ، وقد ينظر اليه على انه فشل او عار .

الفرح :

اذا كانت فلسفات اللذة ترد الزمان الى مجرد تتابع للحظات منفصلة (حياة "دون جوان" هي مجموع من اللذات المتراصة ، وهو لا يشعر باستمرارية الحياة) ، فان الفرح مكونه نتيجة علاقة بين الزمن والخلود . وبعبارة اخرى ، اذا كانت اللذة ترتبط باللحظة ، فان الفرح يفترض فترة زمنية يتحقق فيها عمل .

فالفرح يرتبط بالعمل لانه يوسط بين مثل اعلى له قيمة خارج الزمان وبين انجاز يعتمد على الزمان .

والقلق على عكس الفرح لاننى في حالة القلق يستحوذ على الزمان ، فلم

أولـًا

اعد اذلك ،فهو زمان ثقيل ويمر بصعوبة • وعلى العكس من ذلك نجد ان زمـــان العمل هو زمان اتحكم فيه ، وهو زمان بهجة وسرور • يقول "برجسون " :

" حيث يوجد فرح يوجد خلق ،وكلما زاد الخلق ثراء زاد الفرح عمقا "

والفلسفة عند "برجسون " هي نبع لا ينضب للفرح لانها تعاطف مع الدفعـة الخالقة التي تفسر الكائنات في اعماقها • وقد كتب "برجسون " عن الحدس الفلسفي يقول :

" اذا كان العلم ييسر لنا حياة افضل كما ييسر حصولنا على اللذات المختلفة بفضل ما له من تطبيقات تهدف الى تحسين الظروف التي نعيش فيها فان الفلسفـة هي التي تمنحنا الغبطة او الفرح • "

السعادة:

اذا كانت اللذة تتصل باللحظة ،والغبطة تتعلق بزمان يتم فيه العمل ، فان السعادة هي متعة بلا حدود تتصل بالابدية ،وعلى هذا فالسعادة مستحيلـة المنال بالنسبة للانسان •

اللذة : حيوانية

والغبطة : انسانية لانها تتصل بالزمان

اما السعادة : فانها تتصل بالقداسة

* * *

الباب الثاني

" نماذج من التفكير الفلسفي في الأخلاق "

أولاً : في العصور القديمة

(١) الأخلاق البوذية

(١) المبدأ الأخلاقي في العقيدة البوذية هو :

" تحرير النفس من الشهوات وقيادتها نحو عالم السلام "

(يا من خلصت نفسك اعمل على خلاص الآخرين واذا كنت قد وصلت الى بحر الأمان فساعد الآخرين على أن يعبروا) هذه الحكمة البوذية .

انبعثت العقيدة البوذية من شمال الهند من اقليم نيبال حيث كانت تقطن قبائل السكيا وكان باعثها حكيم من أصل نبيل حيث كان والده راجا وقد أطلق عليه بعد أن أعلن رسالته الفلسفية اسم بوذا ، ومعنى هذه الكلمة الملهم أو العارف بالحقائق أو صاحب الاشراق كما أن النصوص تذكره أحيانا بأسماء أخرى مثل حكيم السكيا ومعناها السعيد والمنتصر وليس من سبيل لأن نفصل حياة بوذا عن مذهبه فان حياته تصور أحسن تصوير تفاصيل هذا المذهب ، عاش بوذا في القرن ٦ ق.م من حوالي (٥٦٠ هـ ٤٨٠ ق.م) أي أنه كان معاصرا لاكسانوفان الفيلسوف اليوناني وكونفوشيوش حكيم الصين وكان الاسم الذي تلقاه عند ولادته سيد هارذا ، وتربى في بيئة الترف وعاش عيشة الأغنياء واختلط بملذاتهم حتى سن الرابعة والعشرين ولكن لم تحل حياة الترف الذي عاش فيها بينه وبين الاحساس ببؤس الناس ومعاناتهم ويقال ان أول شعاع من قبس الهداية والحكمة دخل في نفسه

كان على أثر ما وقع عليه بصره فى الطريق عند خروجه فى عربته للنزهة ، نفسى أربع مرات متوالية وقع بصره على عجوز بائس ومريض ملقى الى جانب الطريق وجثة فقير هلك جوعا ومتسول يسأل الناس دون أن يعطوه ، عندئذ تملكه شعور قوى بما تعانيه الانسانية من آلام ثم أخذ يدرك ما يهدد حياة الشباب وحياة اللهو من أخطار وتمثل بوضوح أن الشيخوخة والموت قريبان مهما طال أمدهما فترك زوجه وولده وهجر منزله بحثا عن الوسيلة التى توصله الى خلاص نفسه وخلاص الانسانية من آلامها وهام على وجهه يبحث عن الحقيقة ويعيش عيشة الزهد بين نساك البراهمة (وهم رجال الدين الهنود) وأخضع جسمه لرياضات شاقة من الصوم والحرمان وكان أحيانا يمتنع عن الجلوس ويظل قاعدا القرفصاء واتخذ لنومه مرقدا من الأخشاب الخشنة كما أنه كان يتغذى طوال يومه بحبات من الأرز ، وظل على هذه الحال سبع سنوات حتى كاد ييأس اذ بالرغم من كل هذه المشاق فانه لم يشعر بأنه حقق لنفسه السلام فاقتنع بأن تعذيب البدن لا طائل تحته وان حياة الحرمان لا تزيد فى قيمتها عن حياة اللهو التى عاشها من قبل وأخيرا بانت له الحقيقة فى ليلة اشراق واستطاع أن يذوق طمأنينة الخلاص بعد أن دفع نفسه شيطان الاغراق الذى دعاه لكى يدخل دون انتظار الى دار السلام أو النيرفانا عن طريق التخلص من الحياة ولكنه صمم على أن يظل بين الناس ليعرفهم بالحقيقة التى وصل الى اكتشافها وهى أن الخلاص ليس فى الموت كما كان يعتقد أولا فالموت لا يخلص الزاهد الا نفسه ولكن رسالته الحقيقية هى العمل على خلاص الآخرين كما أدرك كذلك أن قيمة السعادة الروحية هى فى انتهاج طريق

وسط اذ يقول هناك طرفان يجب على كل من يريد أن يحيا حياة روحية أن يبتعد عنهما احدهما حياة اللهو وهى وضيعة تافهة ومخالفة للعقل والآخر حياة الزهد والحرمان وهى كئيبة لا طائل تحتها والحكيم من يكتشف الطريق الذى يمر بين هذه الطرفين وهو الطريق الذى يسر النظر والعقل ويؤدى الى النيرفانا أى الطمأنينة والسلام وحين امتلك بوذا ناحية الحقيقة كرس جهوده لنشرها بين الناس وقضى بقية حياته حتى سن الثمانين يحاول هداية كل من يراه الى طريق الحق والسلام ولم تصادف دعوته أى نوع من أنواع الاضطهاد بل على العكس كان الحكام وكبار التجار يلقونه أحسن لقاء ويعرضون عليه منحا كثيرة كان يمنحها للفقراء وانتشرت البوذية بسرعة فى الهند ثم توقف تيارها ردهة من الزمن لكى تعود للانتشار فى أجزاء كبيرة من آسيا .

تعاليم بوذا :

لم يصلنا من أقوال بوذا فى شكلها الأصلى الا القليل ولكن هناك اجماع على المعانى التى عرضها فى عظته الأولى بمدينة بنارس . ونلاحظ أن أقواله قد خلت من الخوض فى المسائل الميتافيزيقية فلم يتعرض لطبيعة الله ولا للمسائل الكونية بل انه لم يحاول أن يناقش الأحكام الدينية أو الشعائر التى وردت فى مجموعة الفيدا (والفيدا هى مجموعة كبيرة من النصوص الهندية القديمة التى تضم التراث العقلى للهند ومعنى كلمة "فيدا "المعرفة ولكن يقصد بها اسمى أنواع المعرفة وهى المعرفة التى تتصل بالروحانية والكائنات المقدسة وهذه النصوص وان

كانت ترجع الى أصول وتواريخ مختلفة وتعبر عن اتجاهات فكرية متباينة الا أن التقاليد الهندية تنظر اليها على أنها صادرة عن وحي الهي ويرى مؤرخو الفلسفة الهندية ان هذه المجموعة من النصوص هي المصدر الممهد الذى استمدت منه جميع الفلسفات الهندية عناصرها بل ان البوذية نفسها قد استمدت منه بعض العناصر) وقد اقتنع بوذا بأن البراهمة هم الذين يشغلون أنفسهم بالآلهة وعليهم يقع عبء تنظيم العلاقات بين الكائن المقدس والكائن الانساني ولكن بوذا يريد فقط أن ينقذ الانسانية من آلامها ولذا فهو يهتم بالكائنات الانسانية دون أن يشغل نفسه بفكرة الكينونة فى ذاتها ويرى بوذا أن أصل الشر الذى يجب أن ينقذ منه الانسان مزدوج فهو أولا فى الوجود على أن نفهم من هذه الكلمة معنى الخضوع للحسيات ، وثانيا فى الجهل الذى يجعلنا نأخذ المظهر على أنه الجوهر ويمكن أن نلخص مذهب بوذا بالرجوع الى الحقائق الأربعة المقدسة التى نطلق بها فى وعظ بنارس :

١ ـ أيها الاتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الألم ان ولادة الانسان ألم والشيخوخة ألم والمرض ألم واتحاد الانسان بمن لا يحبه ألم وافتراقه عما يحبه ألم وعدم حصوله على رغبته ألم وبالاختصار فان تعلقه بملذات الجسم وملذات الحس والتصورات الوهمية كله ألم .

٢ ـ أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن أصل الألم بأنه التعطش لكل ما يتصل بالوجود لأن هذا التعطش يصحبه تهيم وتطلع لما عند الآخرين أنه التعطش للملذات وللجاه والسلطان .

٣ ـ أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن سر القضاء على الألم انه في اخماد هذا التعطش بالقضاء على الرغبة والتخلص منها وعدم السماح لها بأن تسيطر على نفوسنا •

٤ ـ أيها الأتباع هاكم الحقيقة المقدسة عن الطريق الذى يوصلنا الى القضاء على الألم انه الطريق المقدس ذو الشعب الثمانية : ايمان صادق ـ ورغبة صادقة ولسان عف • وعمل صالح • وحياة خالصة من الوسائل الدنيئة • وتفان في الخدمة • وانتباه لمصادر الحكمة وتأمل في معانيها) •

ان الحقائق الأربعة الكبرى في فلسفة بوذا هي اذن ، ان الوجود ينطوى على الآلام ـ ان الألم يتولد عن الشهوات التى يستحيل علينا دائما اشباعها ـ أننا لا نستطيع أن نقضى على الألم الا اذا أخدمنا في نفوسنا كل شهوة جامحة واخماد الشهوات لا يكون الا باتباع طريق الحكمة الذى يوصلنا الى الخلاص أو التحرر الأبدى أو النيرفانا • ما هى الطرق العملية التى يتبعها الانسان للوصول الى أسمى درجات السعادة وهى الخلاص من شهوات النفس وكيف يعرف أنه ينهج النهج الصحيح الذى يوصله في النهاية الى النيرفانا فان أولى الخطوات هى التفانى وانكار الذات • ذهب أحد الأتباع الى بوذا وطلب اليه أن يرسله الى احدى القبائل المتوحشة فقال له بوذا : ولكنهم أشقياء وسوف يسبونك فأجاب الفقير ان سبهم لى سيجعلنى اعتقد انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى قال بوذا : ولكنهم سيقذفونك بالحجارة وسيعتدون عليك بأيديهم فأجاب الفقير سأقول انهم من الطيبة بحيث لم يضربونى بالعصى أو السيوف قال بوذا ولكنهم

سيضربونك بالعصى والسيوف فأجاب الفقير سأقول انهم من الطيبة بحيث تركونى على قيد الحياة قال بوذا ، ولكنهم سيقتلونك فأجاب سأقول انهم اشفقوا على حيث خلصونى دون عناء من هذا الجسد البلىء بالأرزاء ، بهذه الاجابات اقتنع بوذا بأن تابعه قد قطع شوطا بعيدا فى طريق الخلاص فقال له اذهب يا من خلصت نفسك وخلص الآخرين •

الفكرة الأخلاقية فى المذهب البوذى :

مما تقدم نرى أن الفكرة الأخلاقية فى المذهب البوذى تنحصر فى الخلاص من الألم عن طريق التحرر من الشهوات وطريق الخلاص كما قلنا طريق وسط يبتعد عن الافراط فى الزهد بعده عن الميل الى الحياة الناعمة ويعبر النص الهندى عن ذلك تعبيرا جميلا اذ يقارن الحكيم بوتر القيثارة الذى يجب لكى يعطى النغم فى نقائه وعذوبه الا يكون مشدودا أو مسترخيا وقد حاول مؤرخوا البوذية تبسيط عرض الفكرة الأخلاقية فى هذا المذهب فقسموا الحياة الأخلاقية كما يتصورها الى ثلاثة مراحل : الاستقامة والتأمل والحكمة •

الاستقامة :

والاستقامة هى الخطوة التمهيدية التى يجب أن يبدأ بها التابع ونلاحظ أن هذه الاستقامة تتخذ شكلا سلبيا يتلخص فى الابتعاد عن كل شىء دنس أما تفاصيلها العملية فهى :

١ ـ لا تقتل كائنا حيا • وهذه القاعدة من القواعد الأساسية التي تظهر في كل فلسفة هندية واحترام الحياة يجب أن يمتد الى أى مخلوق مهما كان تافهــا حتى اذا كان دودة أو نملة كما أن هذه القاعدة تتصل ببعض الشعائر التى تحرم شرب الماء اذا كان يحتوى على أثر من آثار الحياة الحيوانية وتحرم لبس الملابس الحريرية •

٢ ـ لا تأخذ مالا يخصك وهذه القاعدة تنتهى الى نبذ الامتلاك وأتبــاع بوذا يجب أن يقتنعوا بالحاجات الضرورية التى تحفظ عليهم حياتهم •

٣ ـ لا تنظر الى زوجة غيرك وهذه القاعدة تنتهى الى التعفف المطلـــق وقد ساعد على ذلك اعتبار النساء فى المذهب البوذى فى مرتبة دنيا والنظر اليهن على أنهن أكبر خطر يهدد سعادة الانسان •

٤ ـ لا تقل ما لا تعتقد أنه الحق ويدخل تحت هذه القاعدة تفاصيل دقيقة عن أنواع الكذب ومنها الوشاية التى تفصل بين الأصدقاء •

٥ ـ لا تشرب مشروبات مسكرة حتى ولو بمقدار قليل أو بقصد الدواء ونلاحـظ أن جميع هذه القواعد تقترب كثيرا مما ورد فى الديانات المسيحية والاسلام ولكـــن الفرق بين هذه الديانات وبين البوذية هو أن الديانات السماوية تحث على عمـل الخير للتقرب الى الله أما البوذية فان هدفها الأساسى خلاص الانسان من رقـــة الشهواء والوصول الى حالة السلام والطمأنينة •

التأمل :

ان التأمل هو المرحلة التي يعود فيها الحكيم الى نفسه بعد أن استطاع تهذيبها بالاستقامة وموقف الحكيم ازاء النفس موقف هام فاذا كان الأمر يتعلق بالذات الحسية التي تتمثل في الجسم وتختلط بالعالم فان هذه الذات تعرض وائل وحياة الطهر وتقتضي التخلص من قيود هذه الذات • وعن طريق عملية تطهير النفس تظهر لنا الذات الحقيقية وكما لها بعد أثمن ثمرات التأمل ولما كان عالم الظواهر عالم وهمي وأن الانسان لا يقترب من الخلاص الا بقدر ادراكه لتلك الحقيقة فان حياة التأمل يصبح أسمى الفضائل في المذهب البوذي • وحياة التأمل تقتضي الانصراف عن كل الشهوات المادية والوصول الى مرحلة التأمل الصرف ليس بالأمر الذي يسهل منا له ولذا وجب التمهيد لها بتهذيب النفس حسب ما ذكرناه في المرحلة السابقة ويذهب علماء الأخلاق الى القول بأن المذهب البوذي في الاطلاق ذو طابع سلبي لأنه يقوم على نفي كل قيمة للأشياء الدنيوية وعلى جعل التأمل الذاتي شرطا أساسيا للوصول الى الخلاص أو سعادة النفس وجميع تفاصيله تقريبا تقوم على نواحي أي عن الابتعاد عن أشياء معينة لا على أوامر أي أنه يأمر الانسان بالا يفعل الشر أكثر من أن يأمره بعمل الخير و اذا كان في ذلك ما يؤدي الى طمأنينة النفس ورضا الضمير • الا أن هذه السلبية تبتعد بهذا المذهب عن حرارة العاطفة التي تظهر في الأخلاق التي نادت بها الديانات السماوية كالمسيحية والاسلام مثلا وهذه السلبية تقترب بأنصار البوذية من حالة عدم الاكتراث بما يحدث حول المرء من احداث ولتسهيل الوصول الى

حالة التأمل يستخدم المذهب البوذى على غرار المذاهب الهندية الأخرى عدة وسائل للتحكم فى الارادة ويطلق على هذه القيود اسم اليوجا واليوجا معناها القيد • فعلى الحكيم أن يقهد ذاته المادية حتى يكبح جماحها وقد تحكم على نفسه بتجنب كل حركة عضلية حتى لا يعوق تأمله تذكر أى نوع من الضرورات المادية واذا كانت اليوجا عند بدء ممارسة الحكيم لها نظاما صارما للتحكم فى النفس الا أن الغرض الحقيقى من هذا الترويض البدنى هو الصعود فى مدارج التأمل الصرف وتقول النصوص الهندية أن بوذا نفسه قد مر فى أربعة مراحل من التأمل قبل وصوله الى حالة الاشراق • وتتصل هذه المراحل الأربعة بنظام اليوجا نفسى المرحلة الأولى يتعلم الانسان كيف يتحكم فى حواسه وفى المرحلة الثانية يتحكم فى خياله وفى الثالثة فى شعوره وفى الرابعة يتعلم كيف يجنى ثمرة هذا الارتقاء الروحى •

الحكمة :

المرحلة النهائية فى المذهب البوذى هى الوصول الى الحكمة وتتلخص الحكمة فى فكرة النيرفانا وهى أسمى فكرة تتوج المذهب البوذى ولا يمكن تحديد معنى كلمة النيرفانا تحديدا صارما وربما كان استعصاء الكلمة على التحليل الدقيق • شيئا مقصودا حتى يضفى عليها صفة القداسة ويجعل الناس يحثون عنها ويضعونها دائما أمامهم مثلا أعلى كلما اقتربوا منه ابتعد عنهم •

وفى عقيدة البراهمة تتحقق حالة النيرفانا عندما تستطيع النفس الفرد ية أن

تتحد مع النفس العالمية فى حالة شبيهة بالصوفية وفى مذاهب أخرى هندية تتحقق النيرفانا ، اذا استطاع الانسان أن يحقق التوازن بين قواه الروحية وقواه المادية أما المذهب البوذى فانه يعتبر النيرفانا نهاية المراحل التى يستطيع الحكيم فيها التغلب على شهواته وهذا المعنى مستمد من المعنى الحرفى لكلمة نيرفانا ، وهو الاخماد وقد وضح بوذا هذا المعنى بالرجوع الى مثال حى وهو انطفاء النار وخمودها لعدم وجود الوقود وبالمثل فان الانسان الذى لا يغذى نيران عواطفه المتأججة يصل فى النهاية الى اخماد هذه العواطف وتصبح حياته هادئة لا يقلقها ازعاج الشهوات والآن يصح لنا أن نتساءل هل النيرفانا هى حالة سعادة أو حالة العدم فاذا كانت حالة السعادة الأبدية فمن الذى يتمتع بها اذا كانت الذات الانسانية حسب المذهب البوذى وهمية وعابرة ، واذا كانت على العكس حالة العدم فانه يتعذر علينا أن نوفق بين هذا المعنى وبين ما يشيع فى المذهب البوذى من امكان الوصول الى النيرفانا فى مرحلة الحياة الانسانية . هذا السؤال المحير قد وجهه اتباع بوذا الى زعيمهم ولكنه احتمى من الاجابة عليه وراء اللاأدرية واكتفى بأن تشير الى أن سلام الانسان يجعل من الضرورى بالنسبة اليه أن يبحث عن النيرفانا ولا يهم بعد ذلك أن نعرف اذا كانت فكرة النيرفانا تتصل بنوع من الوجود أو أنها العدم وقد وضح بوذا هذه الفكرة بذكر حالة انسان أصابه سهم مسموم فيهل يؤخر علاج نفسه حتى يعرف من يكون من الذى وجه اليه هذا السهم . انه اذا فعل ذلك كانت النتيجة الموت المحقق وبالمثل فان كل امرئ منا يجب أن يبدأ من اغرار شيطان الشهوات ولا يصح أن

ينتظر حتى يعرف تفاصيل عالم النيرفانا بل يجب عليه أن يأخذ توا في اتباع طريق الحقائق الأربع المقدسة وقاعدا ذلك من شأنه أن يعطل الوصول الى تحقيق طمأنينة النفس وسلامها • ويصح في ختام هذا العرض السريع للمذهب البوذى أن نعقد مقارنة سريعة كذلك بينه وبين المذهب شوبنهاور الفيلسوف الألماني المتشائم • فالفكرة الأساسية في فلسفة شوبنهاور كما هو الحال في المذهب البوذى هي تخليص الانسان الذى تهدده الشهوات الى عجلة (اكسيون كما تقول الأساطير اليونانية ملك استغاث جوبتر في الالب مدينة الالهه ولما استعلى وركبه الغرور أمر ابو الالهه بأن يقذف في النار وأن يقيد الى عجلة ملتهبة تدور على الدوام) •

وعالم الحياة في نظر شوبنهاور — عذاب دائم وخزى يحس به المرء في قرارة نفسه ولما كان هذا العالم لا يتماسك ولا يبقى الا بسبب ارادة الحياة العمياء (غريزة الانسان في حب البقاء) فيجب تحطيم هذه الارادة عن طريق التأمل والتفكير •وعن طريق اخماد كل شهوة تتحقق كما قلنا حالة النيرفانا في البوذية وهي مثل الحالة التي وصفها شوبنهاور في كتابه " العالم بوصفه ارادة وتصور " ، وصفها بأنها السلام الذى لا يعكر صفوه شيء والهدوء العميق وطمأنينة النفس

وهى حالة لايمنعنا الا أن نتوق الى تحقيقها حين يهتدى اليها عقلنا وخيالنا لأنها دون سواها الحقيقة التى لا يشوبها زيف وهى جديرة بأن ترفعنا من قيود المادة الى عالم الروح الفسيح .

* * *

(ج) الفلسفة الأخلاقية عند الصينيين [كونفوشيوس]

ان الباحث في التفكير الصيني يلاحظ أنه يختلف تماما في نمطه عما هو معروف من أنماط الفكر التي ألفناها في الغرب والشرق على حد سواء • وهذا الاختلاف يرتبط بالأسلوب والمنهج والأهداف • فالأنماط الفكرية المألوفة تقوم على المنطق والاقناع العقلي وتبحث في حدود المعرفة وما وراء الطبيعة في حين أن العقلية الصينية لا تستسيغ هذا النمط من التفكير وربما كان ذلك بتأثير العوامل الطبيعية وظروف الحياة الواقعية • فاذا كان المنطق يتطلب صرامة الاستدلال ودقة البرهان الذى يصل الى يقين لا يأتيه الباطل أبدا ، فان حكماء الصينيين كانوا يعمدون دائما الى تبسيط آرائهم بلغة سهلة تفهمها العامة ولا تقتصر على مخاطبة الصفوة •

ومع ذلك فان كانت الفلسفة الاخلاقية الميتافيزيقا من أهم فروع الفكر الفلسفى ، في الغرب ، فاننا لا نعدم ذلك في الفلسفة الصينية وعلى وجه الخصوص في كتابات الحكيم الصيني كونفوشيوس في القرن الخامس قبل الميلاد • فنحن نجد لدى كونفوشيوس حديثا عن " الطبيعة البشرية " وطرائق السماء " • وهو حديث أخلاقي ميتافيزيقي كما يتضح من عنوانه •

والفلسفة الصينية لا تبحث عن المعرفة في ذاتها أى المعرفة من أجل المعرفة ، وقد كانت غاية المنهج عند الصينيين هي التثقيف الذاتي وتحقيق

السعادة • ومن هنا كان المنهج عمليات يستهدف أنماط السلوك الواقعية • وقد عزفت الفلسفة الصينية عن تأسيس مذاهب نظرية لأن هدفها الأسمى هو الوصول الى تكوين " الحكيم الباطن " و "الملك الخارجي " أما الحكيم الباطن فانه الانسان الذى أقام الفضيلة فى ذاته وأما الملك الخارجي فهو الذى أنجز أفعالا رائعة هيأت له مكانة سامية فى هذا العالم، ولذا كان المثل الأعلى هو الجمع بين الحكمة والملك • وربما كان هذا ما أراده أفلاطون فى محاورة الجمهورية •

وقد كان الحكيم الصينى يبحث عن مركز قيادى فى مجتمعه لكى يمارس تطبيق مبادئه السامية عمليا • وهو عندما يفشل فى الحصول على هذا المركز كان يعكف على تأليف الكتب ليصوغ اتجاهاته النظرية • وربما كان هذا هو سبب قلة الانتاج الفلسفى فى الصين قديما •

واذا كانت الحكمة عند فلاسفة اليونان كانت تنطوى على جانب معرفى لا يقل أهمية عن الجانب الأخلاقى • فان الفلسفة الصينية ربما كانت تفصل بين هذين الجانبين • فالحكيم الصينى الذى يتمثله فى الحياة ويتصف بثراء القيم الأخلاقية لديه قد يفتقر تماما الى المعرفة الثقافية • أما الانسان المتمرد على القيم فانه يظل شريرا حتى وان اكتسب معرفة لا حدود لها •

واذا كانت الفلسفة الغربية قد ميزت بين الذات والموضوع وفصلت بينهما تماما فان الفلسفة الصينية قد افتقرت الى التحديد الواضح الذى يفصل بين الفرد والكون وربما كان هذا هو السبب فى غياب نظرية متكاملة للمعرفة فى الفلسفة

الصينية • واذا ظهرت بعض المدارس الفلسفية التي تعمقت في البحث من مشكلة الذات والعالم ، فان هذا الظهور مرده الى التأثير الخارجي القادم من الفكر الهندي •

حقا لقد أعلت الفلسفة الصينية من شأن " الحكيم الباطني " كما اهتمت في البحث عن طرائق التثقيف الذاتي والتواصل بين الذوات منذ أقدم العصور وهذا ما استعان به حكام الصين حديثا في دفع الجماهير للاستجابة لآراء الزعامة وهو ما ساعد الى حد كبير في تطوير الصين الحديثة •

واذا كان بعض المعاصرين من الأوربيين يدعي بأن نجاح الاشتراكية في الصين مرده الى الفقر الذي ابتليت به البلاد أجيالا طويلة والى الظلم الذي فرضه نظام الاقطاع ، فان هذا الادعاء لا يمثل الا جانبا من الحقيقة لأن توطيد دعائم الاشتراكية الصينية قد أفاد كثيرا من الحكمة الصينية التي تأصلت منذ آلاف السنين • وقد زعم بعض النقاد أن الفلسفة الصينية تفتقر الى المنهج • وربما كان مبعث هذا الاعتقاد هو عدم وجود كتابات منظمة ومنسقة تماثل كتابات أفلاطون وأرسطو مثلا • غير أننا من الممكن أن نماثل بين الفلسفة الأخلاقية التي ظهرت في الصين قديما وبين الفلسفة الأخلاقية التي مارسها سقراط كبير فلاسفة اليونان • فهذا الأخير لم يترك كتابات منظمة أو منسقة ، ومع ذلك لا يمكن أن ندعي انه فيلسوفا بلا منهج •

* * *

" كونفوشيوس "

شخصيته :

يعتبر كونفوشيوس واحدا من عدد قليل من الرجال الذين ظهروا على مسرح التاريخ البشرى وما انفكوا يؤثرون فيه تأثيرا عميقا ، بفضل قوة شخصيتهم ومواهبهم الثقافية ومنجزاتهم الفكرية الرائعة وفى وسع الباحث أن يصف أسلوب حياة الشعب الصينى طوال الألفى سنة الماضية فى كلمة واحدة (كونفوشيوس) • اذ لن نعثر على أى فرد فى تاريخ الصين أثر هذا التأثير العارم فى حياة أمته وفكرها : مدرسا وناقلا ومفسرا ومجددا للتراث الثقافى والأدبى ، وفق الى أبعد الحدود فى صياغة الذهن والخلق للصينيين ووضعها فى قالب فريد • واذا كانت الصين قد تعرضت لمختلف التيارات الفكرية من فلسفية ودينية لاسيما التاوية والبوذية فان سيطرتها على الذهن الصينى وتأثيرها على اتجاهات البلاد الفكرية ، كان وقتيا ، سرعان ما حط عليها النسيان ، على حين صمد التفكير الكونفوشيوسى لعاديات الزمن ، وظل يهيمن على الفكر الصينى منذ تسلم الجميع بخلفته ابان القرن الثانى الميلادى • وقد يعتنق الصينى البوذية أو التاوية أو الاسلام أو المسيحية ، لكن يظل فى جوهره كونفوشيوسيا •

اذ ليست الكونفوشيوسية مجرد معتقد يقر به المرء أو يلفظه ، فهى قد أصبحت جزءا لا يتجزأ من المجتمع ، وقسما ملتصقا بفكر الأمة كمجموعة • بل لقد أصبحت المعنى المقصود من كلمة (صينى) • وليست الصفات الكونفوشيوسية

مجرد شريحة طائفية معينة وسننها لكنها التراث الفكرى لشعب بأسره ٠

وتجابهنا فى سعينا لفهم كونفوشيوس ، صعوبات ضخمة تتبلور فيما أضفاه الصينيون على شخصيته من أساطير وحاكوه من أقاصيص، ونسبوه اليه من روايات ، الأمر الذى يعرقل جهود الباحث لاجلاء حقيقة هذه الشخصية الفذة واستكشاف أبعادها الواقعية ٠ وثمة باعثان لتشويه شخصية كونفوشيوس وتحريف معالمها ٠

الأول : تطور اعجاب مريديه به الى تقديس دفعهم الى افتعال سلسلة محكمة تصل بين أجداده وأباطرة الصين ٠

الثانى : سعى من هدد مصالحهم هذا المفكر الثورى الى ابطال مفعول هجماته على الامتيازات المتوارثة ،عن طريق تحريف أقواله وأساءة عرضها ٠

فمن ثم سنصدق عن عرض الرواية المأثورة عن حياته وفكره ،ونكتفى بـإيراد حياته وتراثه ،بعد انتزاع ما علق بهما من الأساطير والخرافات ٠ ولد كونفوشيوس عام ٥٥١ ق ٠م ٠ بامارة (لو) قرب مدينة تشوفو بولاية شانتونج ٠ وأجداده ينتمون الى البيت الملكى لدولة (سونج) لكن جده الأعلى قد انتقل الى (لو) حيث حل الفقر بالعائلة ٠

فكر نفوشيوس— وفقا لهذا الرأى — قد انحدر من طبقة اجتماعية نبيلة المحتد ، لكن انحطته بها تصاريف القدر الى الفقر والسفية ٠

واسم كونفوشيوس صيغة لاتينية للاسم الصينى (كون فوتزو) ويعنى الأستاذ

(كون) ، واسمه الأول (تشيو) وكنيته (تشونج نى) .

وتذكر مصادر صينية أن والده كان ضابطا ذا شأن فى دولة (لو) ومات ولـم يكن كونفوشيوس قد تجاوز الثالثة ، فقامت والدته على تربيته . وعندما بلغ التاسعة عشرة تزوج والتحق بوظيفة أمين لمخازن غلال بحكومة تلك الدولة ، ثم شغل وظيفة ملاحظ أراضى الدولة . وبعد ما مر بطائفة من التجارب - ونضج شك من الناحية التاريخية - عين عام (٥٠٠ ق ٠م) رئيس وزراء دولة (لو) . وكان نجاحه كمـا تدعى السجلات التاريخية الصينية - ساحقا الى درجة خشيت دولة (شـي) المجاورة ، استفحال نفوذ دولة (لو) بفضل ادارة كونفوشيوس الحكيمة . فكان أن عملت على افساد تأثير حكمه كونفوشيوس ، فأرسلت الى حاكم الدولة فرقة مـن أجمل الراقصات فافتتن بها ، فأهمل شئون مملكته ، فأصيب كونفوشيوس بقنوط بالغ ، فاستقال من وظيفته ، وجمع حوله مريديه وطفق - منذ عام ٤٩٧ ق ٠م - يجـوب ارجاء دولة الصين الاقطاعية ، فتعرض لمشاق وأخطار لا مكان لتفصيلها هنـا . وأخيرا استقر به المطاف فى مسقط رأسه بعد تجوال استمر ثلاثة عشر عامـا ، فمكث هناك ثلاثة أعوام يلقى الدروس على مريديه . ومات عام ٤٧٩ ق ٠م ودفـن بمقاطعة (تشوفو) ولا يزال قبره يزار حتى الآن .

ولقد وصف كونفوشيوس نفسه بأنه وقتما كان شابا يافعا ، كان (لا شأن لـه ولا مكانة ، يعيش فى ظل ظروف ذليلة) ، فكان عليه أن يعمل ليسد رمقـه فى حرف اغلبها حقير وضيع ، الا أنه دأب على تثقيف نفسه ذاتيا .

وبالرغم من تأثير كونفوشيوس الجسيم وأهميته الهائلة، لا نجد في مجرى حياته شيئا غير عادي، ولا نقع – عند بحث سيرته – على احداث غير مألوفة. ولم تكن دنياه صافية الأديم. اذ كانت الصين – على عصره – منقسمة الى عدد من الممالك الصغيرة يتحكم الاقطاع في مصائرها، وتموج بالمشاحنات الداخلية أو تشن احداها على الأخرى حربا عوانا، فاذا اتحدت – اتحادا أو وقتيا – فلقتال القبائل الهمجية التي كانت تندفع من السهوب، تشق طريقها صوب المناطق الصينية الخصيبة لتنهب الشعب الصيني وتسلب خيراته. وكان أباطرة اسرة (تشو) – وكانت لهم سلطة اسمية على بقية دويلات الصين – ضعفاء تجاه الحكام الاقطاعيين – وكان أبناء الأباطرة يغتالون آباءهم أو يقوم وزراؤهم بهذا الفعل الأثيم.

تفكيره

في غمار هذه الاضطرابات، وفي بحر من القسوة، وفي خضم انتفاء سلطة عليا يدين لها الجميع بالولاء ويخضعون لحكمها، ظهر كونفوشيوس، فكان أن آلى على نفسه أن يستعيد للصين النظام والسلام. فاتجه تفكيره للبحث في جميع ممالك الصين عن حاكم يبدي استعداده لتعيينه في مركز مسئول بحكومته ويوافق على تطبيق آرائه في الحكم وتيسر له – بالفعل – الالتحاق باحدى الوظائف الرئيسية لدولة (لو) التي نشأ في ربوعها. لكن نجاحه كان قصير الأمد، وكان الاخفاق نصيب عمله في الحياة العامة. فأخذ يولي اهتمامه شيئا فشيئا – شطر

تثقيف الشباب، آملا أن يوفق فيما فشل فيه • وفي الحق ، كان كونفوشيوس معلما منقطع النظير في بلاغته وحماسه لتأدية رسالته • ولقد تجمع في حلقاته الدراسية حوالى الثلاثة آلاف مريد ، لكن اثنين وسبعين منهم كانوا أقربهم اليه ،وأدناهم منه لفضلهم وأرجحية عقولهم •

كان كونفوشيوس يزدرى دائما طلاقة اللسان وزخرفة القول ،ولا تنبئنا المصادر الصينية عن القائه محاضرة عامة ، لكن يبدو أنه قد أوتى قوة اقناع خارقة اذا ما تحدث الى انسان أو الى مجموعات صغيرة من الناس •وفى الحق تدلنا أقواله على ما كانت تحظى به شخصيته من جاذبية فائقة • وكان يبث آراءه في نفوس المتصلين به عن تقويم أوضاع عالمه • وفعلت دعوته فعلها تدريجيا ،فاجتذبت الى حلقته الدراسية عددا من الناس أصبحو مريديه ، ومنه وممن انتظم في صفوف مريديه تكونت للدراسات العليا ــ أول مدرسة حرة خاصة ، في التاريخ الصيني •وكانت المدارس وقتذاك ملحقة بقصور الأمراء والحكام ، ويلتحق بها أبناؤهم لتؤهلهم لشغل الوظائف الكبرى ،واقتصر أسلوب الدراسة فيها على تدريب الطلبة على تنفيذ الأعمال التي يرتئيها الأمراء والحكام •واختلفت الحال بمدرسة كونفوشيوس عن مدارس الارستقراطية في أن الغاية من التدريس انصبت على تنمية ملكات الفرد الذهنية وتثقيف عقله وتوسيع مداركه ، كما ترك باب الانضمام اليها مفتوحا لكل من يبدى استعدادا طيبا للتحصيل ، فكان ان جمعت حلقته بين الارستقراطي والخادم البسيط ، فسعى الى احالتهم جميعا الى سادة أماجد • واذا كانت عملية التثقيف تتفق لدى الارستقراطية ولدى كونفوشيوس من ناحية تهيئة الطالب ليصبح

موظفا فى الدولة ، اتجهت غاية التثقيف فى الحالة الأولى الى جعل موظفـــي الدولة أداة طيعة فى يدى صاحب السلطان ، فى حين رام كونفوشيوس من أسلوب تثقيفه أن يؤدى تلميذه دورا ديناميكيا فى الحكومة التى يلتحق بخدمتها ، باخضاع الأداة الحكومية لاحتياجات الشعب . فلم يتجه ـ والحالة هذه ـ الى التعـليم حبا فيه ، ولكن لاعداد رعيل من تلامذته ينطلقون الى العالم سافحين عن مبادئه ومثله العليا . ومن أقواله المأثورة عن التعليم : (يجب أن تزول الاختلافـات الطبقية من التعليم) . وانني لم أرفض قط تعليم أى فرد حتى ان وفد الى الاقـدام وليس لديه ما يقدمه لقاء تعليمه سوى قطعتين اللحم الجاف) .

ولما كان قد آلى على نفسه تحويل رجال من أصول متواضعة الى "أماجـد " فى وسعهم التصرف فى المحافل تصرف النبلاء ذوى المجد ـ لينفذوا الى معاقـل الارستقراطية ليبثوا مبادئه ـ حرص على تعليمهم دقائق آداب السلوك وأساليب الرسميات ، فلا تعجب لما تنطوى عليه مأثوراته من بيانات تفصيلية عن هذا الموضـوع . لكنه لم يكن يتردد فى نبذ تلك القواعد ان جافت العقل وخرجت عن المنطق العام ، ونبت عن الذوق السليم . ومن الناحية الأخرى ، لم يبخس تقديره أهمية العادات المرعية ، فكان ـ فى هذا الشأن ـ أسير البيئة الصينية المحافظة .

وتضفى الروايات الصينية القديمة هالة من التقديس على شخصية كونفوشيـوس حتى لتكاد أن تنسب اليه تأليف جميع ما انتجه الفكر الصينى فى جميع عصوره ، فهى تعزو اليه تأليف ما يعرف فى الفلسفة الصينية بـ "المراجع الستة " وتشمل كتـب :

التغيرات ، الأناشيد ، السجلات التاريخية ، الطقوس ، حوليات الربيع والخريف ، الموسيقى .

لكن أثبتت الدراسات العلمية ، انه لم يؤلفها ، لكنه استخدمها في تثقيف مريديه ، وكان أول من استعان بهم في تعليم جمهرة الناس . وكانت الثقافة والتعليم وقفا على الصفوة من الحكام ومن يلوذ بهم . وهو الذي شق الطريق أمام العلماء والفلاسفة ليجوب أنحاء الصين لتعليم أفراد الشعب وتثقيفهم . ولا شك أن المبدأ الذي اختطه كونفوشيوس في قبول أكبر عدد ممكن من طلاب العلم في حلقته الدراسية ، دون اعتبار لمراتبهم الاجتماعية أو مراكز عائلاتهم ، ومنح طلبته فرصا متساوية في تلقي العلم عليه — مع ترغيبهم في الاطلاع على جميع ما يصل الى أيديهم من مخطوطات — لا شك أن هذا المبدأ يعتبر خطوة جبارة صوب تحرر العقول من أسطر القيود الفكرية البالية .

ومن رأينا أن كونفوشيوس — في العالم الصيني — يناظر سقراط في عالم الغرب ، من ناحية أوجه النشاط والتأثير على تطور المجتمع الذي عاش كل منهما بين ظهرانيه . ويتجلى هذا التشابه من المقارنة التالية :

١ — اعرض الفيلسوفان عن الاهتمام بالمشكلات الميتافيزيقية .

٢ — اعتبر سقراط نفسه انسانا عهد اليه القدر تنفيذ رسالة مقدسة ورأى أن واجبا عليه اسباغ الاستنارة على اليونانيين . كذلك كان الأمر بالنسبة الى كونفوشيوس الذي هتف ذات مرة قائلا :

" أوجدت السماء الفضيلة الكامنة في ذاتي " .

٣ ــ استخدام سقراط طريقة التفكير الاستقرائي ، لابتداع أوصاف جامعة ، ابتغى من ورائها ــ كما يقرر هو نفسه ــ وضع معايير للسلوك البشري • ونجد كونفوشيوس بالمثل يفسر مذهب "تصفية الأسماء" معتقدا أنه اذا ما تحددت معاني الأسماء يتيسر استخدامها معايير للسلوك •

٤ ــ أعلى سقراط من شأن طبيعة الفرد الأخلاقية • كما أن كونفوشيوس قد اعتبر فضيلة الانسان الكاملة ذات أهمية أعظم من كفايته في الوظيفة الحكومية •

٥ ــ لم يؤلف سقراط ذاته كتبا • لكن استخدام الكثيرون اسمه عند كتابة مؤلفاتهم • من ذلك أفلاطون في مؤلفه " الحوار" وبالمثل يقال عن كونفوشيوس الذي يتردد اسمه في عدد ضخم من المؤلفات الصينية في عبارة" قال المعلم" •

٦ ــ اتسع نطاق مدرسة سقراط الفكرية بعد وفاته ، بفضل جهود أفلاطون وأرسطوه حتى أصبحت قطب رحى الفلسفة الغربية • وبنفس الطريقة امتد مجال مدرسة كنفوشيوس الفكرية بفضل جهود منشيوس ،وهون تزوجتي أصبحت هي جماع الفلسفة الصينية •

ولا شبهة في أن التجارب التي جابهت كونفوشيوس قد زودته بفكرة واقعية من آلام عامة الناس ،فاتجهت عنايته اليها • ولقد لمس تشوش العالم وتفكك أوصاله واحس بضرورة اجراء تغييرات شاملة على أوضاعه • واتيحت له فرصة الاختلاط بالارستقراطيين فكون فكرة سيئة للغاية عن معظمهم • فنجده يشعر في بعض كتاباته الى نبلاء عصره الطفيليين بقوله : "من الصعب شيئا نافعا ينهض به أناس

يتشون بطونهم بالطعام طوال اليوم ، في حين لايستخدمون عقولهم أبدا • ان المقامرين — أنفسهم — يفعلون شيئا ، فهم أفضل — الى حد ما — من هؤلاء الخاملين " •

واقتصر تكالب النبلاء على الاستمتاع بأطيب الطعام واغراق أنفسهم في ألوان الترف تغالبهم في ابتزاز الأموال من الشعب وتسخير العاملين في تشييد مشروعات رفاهة عيشهم ورغده • وفوق هذا كله ،كان النبلاء يمارسون رياضتهم المحببة الى نفوسهم : الحرب ،فطفق بعضهم يعتدى على البعض الآخر دون أي مصلحة قومية تجنى من وراء ذلك سوى الطمع وقتل الفراغ • وكانت جمهرة الشعب تقاسي وحدها حماقات العدوان ،وهذا ما لم يرض عنه كونفوشيوس ، اذ كان يمقت الحرب،الا ان استخدمت لردع فريق من الناس يسعى لاستعباد فريق آخر ، ولا ينفع لردعه عن العدوان الا استخدام القوة • اذ كان كونفوشيوس ، يعد القوة الملجأ الأخير الذي لا يستخدم الا بعد استنفاد أساليب الاقناع • وان يلجأ اليها لكفالة العدالة ليس الا • وتطالعنا مبادئه في هذا المقام التي عبر عنها بأقواله التالية :

أولا — اذا أحسست صادقا بخطئي ، يأخذ الخوف بمجامع قلبي حتى لو كان خصمي لا يهبه له لكن ان انبأني ضميري أنني على حق ،فانني أمضى قدما الى الأمام حتى لو قتنى الحشود الهائلة •

ثانيا — لا يستطيع جيش ان يقاتل بفاعلية ان لم يدرك جميع المقاتلين —

بما فيهم الجند العاديون ـ السبب الذى يقاتلون من أجله ، وان يقتنعوا بعدالة قضيتهم ، فالروح المعنوية تتوقف على الاقتناع المعنوى .

ثالثا ـ قيادة أناس الى معترك القتال دون أن يتعلموا الحرب ، يعنى القضاء عليهم .

ولقد أدرك كونفوشيوس أن هذه الآراء تناهض أفكار الارستقراطية لكنه مضى يدأب على نشرها وطفق يعمل لكسر شوكة النبلاء . وكان لقب "الماجد" ـ حتى عهده يطلق على الرجل العريق المحتد الذى ينتمى أجداده الى فئة من المجتمع أعلى من عامة الناس وما كان فى وسع أحد أن يطلق عليه هذا اللقب الا أن انتسب الى هذه الطائفة ، مهما يكن من أمر سوء سلوكه وضعة أخلاقه ، فكان أن غير كونفوشيوس استخدام الاصطلاح تغييرا تاما عن طريق توكيده بأن الانسان يصبح ماجدا ان كان دمث الأخلاق وسلك سلوكا نبيلا . وبالأحرى ، أنكر اطلاق هذه الصفة على انسان لا يؤهله خلقه لاضفائها عليه مهما يكن من أمر منبته .

ـ دعائم فلسفة كونفوشيوس :

لم تتخذ الحضارة الصينية شكلها النهائى حتى تولت أسرة " تشو " حكم البلاد ، ويعتبر مؤسسا الأسرة : الملك "ون " ودوق تشو أعظم مهدى ثقافة تشو أهمية . ولقد حكم أخلاف دوق تشو مقاطعة " لو " (مسقط رأس كونفوشيوس) ، ومن ثم ، ظلت ثقافة تشو أكثر ظهورا للعيان فى هذه الولاية من غيرها ، وكان لذلك تأثيره فى اتجاهات كونفوشيوس الفكرية . اذ قد أشرب حبا بثقافة الصين

القديمة،وكان يتيه بها اعجابا • فآلى على نفسه تخليد مآثر الملك "ون" — وقد ظهر قبل كونفوشيوس بخمسمائة سنة — الذى أبدع ثقافة "تشو" وفقا للمأثورات الصينية، واحيائها فى شرق الصين • ولا شك أن غرام كونفوشيوس بالآراء القديمة، دليل على غلبة النزعة المحافظة على طائفة من آرائه •

واتخذ كونفوشيوس موقف المتشكك المرتاب • ويستدل على ذلك من رده على سؤال لأحد مريديه عن تأدية الواجب تجاه الأرواح : " انك ما تزال عاجزا عن القيام بواجبك تجاه الناس ، فكيف تستطيع تأدية واجبك تجاه الأرواح " •وعندما سأله مريد آخر عن الموت تخلص من الاجابة بقوله : " انك لا تستطيع فهم الحياة ، فكيف يمكنك فهم الموت " •

ومن رأيه ، ان انتفاء النظام من عصره قد جاء نتيجة تحلل أوضاعه الاجتماعية• ويبدأ التحلل بانقسام الدولة الى عدة مقاطعات يهيمن على شئون كل منها أميره ثم تسير الدولة — بعد فترة — فى طريق التحلل ،يهيمن الوزراء على شئونها العامة • ويتزايد انحدارها بسيطرة نواب الوزراء على مقاديرها • وهكذا ، وهنا يجد الناس ألا مناص من الثورة على حكامهم ،لتقويم ما اعوج من شئون الحكم •

وتستقيم أوضاع البلاد — كما يقرر كونفوشيوس — يجب أن يلزم كل انسان مكانه ، بأن يتبوأ الامبراطور المركز الخليق به ولا يتعدى النبلاء والوزراء اختصاصاتهم وألا يجاوز عامة الناس حدودهم : فالوالد يظل والدا والابن ابنا والزوجة زوجة • ويدعو كونفوشيوس هذه النظرية بـ "تقويم الأسماء" •ويعلق عليها

أهمية باللغة . ويحوز كل اسم على تعريفه الذاتي الذي يجعل ما يستخدم لـه الاسم هو ذلك الشيء بعينه ، ليس الا ، وبعبارة أخرى ، هو "كنة" ذلك الشيء أو "معناه" . فما يقصد به من تعريف "اسم الحاكم" ـ مثلا ـ ذلك "الكنـة" الذي يجعل الحاكم حاكما . ففي عبارة كونفوشيوس "دع الحاكم حاكما ...الخ" تدل كلمة "الحاكم" الأولى على واقع الكلمة المادي ، في حين أن كلمة "الحاكم" الثانية هي اسم الحاكم المثالي وفكرته . والمثل يقال عن مصطلحات : الوزير ، الوالد ، الابن ، فانها تؤدي دورها على مسرح الحياة وفقا لتعاريف هـذه الكلمات ومعانيها . فلو أدى صاحب كل منها واجبه في الحياة ، لانتظمت أمـور العالم واستقامت شئونه . وقد اعتبر عصره ، عصرا لم يعد فيه الحاكم حاكما ولا الوزير وزيرا ، ولا الوالد والدا ولا الابن ابنا ولا الزوجة زوجة . فكونفوشيوس يعـزو اضطراب أحوال عصره الى أن مسميات الأشياء لم تعد تتطابق مع أسمائها .

فما هو الحل الذي ارتآه كونفوشيوس لمصايب عصره وشروره ؟

نفس الحل الذي بشر به جميع الأنبياء والفلاسفة في كل زمان ومكان ، ويمكن في معنى واحد العودة الى الفضيلة . ومن رأي كونفوشيوس أن الناس ان لم يؤمنـوا بالفضيلة الكاملة ، تنتفي قدرة المجتمع على اتقاء الشر والقسوة والعنف التي تشهد م حياته .

وليس هذا الحل بالشيء الفريد في حياة البشر الفكرية . لكن الأسباب التي ساقها كونفوشيوس لاقناع الناس بكفاية الحل واهليته تستحق الاهتمام الفائق .

فأولا — لا يضع فى حسابه أى ضرب من ضروب النفع المادى لاستحالة النـاس لممارسة الفضيلة الكاملة • فلقد أوضحت له تجربة حياته أن الناس يزورون الفضيـلة ويضحون بها • وقد أهاب بمريديه بأن يوطنوا النفس على مجابهة الفقر وملاقـاة الكرب • ولا يتفق الجرى وراء الكسب المادى مع قواعد الفضيلة ، بل انه ليجافيها فى غالب الأحيان ، فما المنفعة المادية الا مطلب ضعيف العقل قصير النظر •

وثانيا — لم يتوسل — الا فى أحوال نادرة — بالآراء الدينية ليثبت تعاليمه • ويبدو أن كونفوشيوس — من الناحية الشخصية — كان يتأثر بالورع العميق ، لكن قد عاش فى عصر اتسم برهبة الناس وخشيتهم خوارق الطبيعة وامتثالهم للخرافـات وممارستهم ضروب الشعوذة ، واعتقد حكام عصره اعتقادا جاشما فى تأويل أحلام التنبئة • وكانوا يصدقون — تصديقا أعمى — ما يقال عن فاعلية فنون الكهانـة وقوة أرواح الموتى على الأضرار بالأحياء ، كما يؤمنون ايمانا لا شبهة فيه بجميع أنواع السحر والطيرة والأعاجيب المصطنعة • وكان الناس — على عهده — ينتابهم الفزع عند رؤيتهم الكسوف والخسوف ، ولم يكن قد انقضى سوى مائة عام على ابطال عادة تقديم الضحايا البشرية عند وفاة حاكم البلاد •

ففى محيط كهذا ، آثر كونفوشيوس صرف الأنظار عن الميتافيزيقيات وخـوارق الطبيعة والغيبيات ، وتوجيه الأذهان الى مشكلات المجتمع البشرى الجوهريـة ، والاهتمام بتنظيم الدولة • وكان ايمانه عارما بنظام طبيعى خلقى • وكانت السماء — لديه — "عناية ربانية هاوية" الأمر الذى يقتضى من الانسان أن يعمل وفـق

ارادتها ، ويتأتى فهم هذه الارادة بدراسة التاريخ . ومن رأيه أن فى تقاليد الماضى وعاداته ومصنفاته الثقافية كما فى تجارب البشرية — ما يعزز فكرة وجود ناموس خلقى يكمن فى نفسية الانسان . ولقد اختار كونفوشيوس شخصيتى الملكين الحكيمين (ياو) و(شون) وغيرهما من حكام الصين الصالحين ، وجعل منهم مثلا عظيما عليا فى تدبير سياسة الملك الصالح والحكم العادل . ذلك أنه قد آمن بأن هؤلاء الحكام مستودع الفضيلة الكاملة التى يذود عنها فى كتاباته ، وتمثل أعمالهم وأيام حكمهم كل ما هو سديد وصالح فى التاريخ والمجتمع للصينيين .

ولقد ارتد كونفوشيوس بذهنه — خاصة — الى عصر تم خلاله الصين الأمن والرخاء فى بداية حكم أسرة " تشو " (الذى بدأ حوالى القرن الحادى عشر قبل الميلاد) وقتما شيد مؤسسوا الأسرة العظام نظم الحكم واستنوا الطقوس والشرائع وأقاموا للقائمين على الحكم الاقطاعى " درجات ومراتب " وأبدعوا الفنون للترفيه عن الزعماء والشعب — من ناحية — وليث الحكمة والفضيلة فى نفوس الناس جميعا ، من الناحية الأخرى .

وعزا كونفوشيوس شرور عصره وعلله الى تنكب زعماء المجتمع السبل والشعائر القويمة وتغافلهم عنها ، والى أنهم يمارسونها خطأ أو يختصون لأنفسهم السنن والشعائر التى لا يستحقونها . فمن رأيه أن حسن التزام الشعائر قرينة على ملاءمة النظام الاجتماعى . واذا كان اتباع الشعائر منبع الاستنارة الروحية قاطبة ، يعتبر اهمالها وانتهاك حرمتها انعكاسا لفوضى خلقية عميقة وبداية الظلمة الروحية ، اذ تعنى اساءة استعمال الشعائر انتهاك حرمة الحقيقة وتلثم النظام الخلقى الذى

تمثله • ونجد كونفوشيوس يشكو في كتاباته اضطراب مجتمع عصره وتداعي قيمـــــه ، وهذا ما جعله ينادي بضرورة "تقويم الأسماء" بمعنى : ألا يفترق ظاهر الانســـان عن باطنه ،وأن يحترم السنن والشعائر نصا وروحا •

والاغراق في تمجيد الشعائر، لا بد أن يوحي الى أذهاننا بفكرة مغـــــالاة الكونفوشيوسية في النزعة المحافظة ومبالغتها في الحفاظ على الصيغ والرســــــوم الظاهرية• وهذا ما التزمته فعلا ابان أيامها المتخلفة• لكن يضم هذا الرأى بـــين طياته اضفاء صفة الكمالية والمثالية المطلقة على الماضي ، وتنصيبه ـ بالتالــــي ـ نموذجا للحاضر، فيصبح حافزا للتقويم والاصطلاح لا المحافظة على الوضع الحاضر، وان سيرة كونفوشيوس ـ نفسه ـ لدليل ملموس على نزعته الاصلاحية اذ قد نشـــــد الاحتفاظ بما هو صالح ، وتغيير ما هو سيء • ولم تنصب دعوته لالتمام الحكمة مـــــن الماضي ـ أساسا ـ على أشكال نظم الدولة والحكومة ، بل قد اتجهت فوق كـــــل شيء آخر ـ الى القيم والمعاني الخلقية• ولقد عاش كونفوشيوس في ظل مجتمـــــع اقطاعي فكان أن تأثر تصوره للمجتمع الفاضل بالأوضاع التي سادت الصين القديمـة ومدارها تولي الحكام قيادة رعاياهم والعناية بهم وتثقيفهم وتهيئة أسباب العـــيش الكريم لهم • •

ولكن يجب أن يلزموا مكانهم في آخر طبقات السلم الاجتماعي ،والا ســـــادت الفوضى واضطرب النظام •

نظام كونفوشيوس الأخلاقي :

يتضح بعد العرض السالف الذكر لدعائم فلسفة كونفوشيوس أن نظامه الأخلاقي – وفلسفته عامة – يستند على امعان الفكر فى الطبيعة البشرية ، مع ملاحظة :

أولا – لا ينظر الى الفرد بمعزل عن المجتمع •

ثانيا – لا يرى فى المجتمع نوعا من الذاتية الميتافيزيقية ، تحجب الفرد من الوجود ، فيفنى من المجتمع تماما •

ذلك لأن كونفوشيوس يعتنق مبدأين أساسيين :

الأول : ان الناس – بالضرورة – كائنات اجتماعية • فالمجتمع قد صاغهم – الى حد كبير جدا – على الصورة التى هم فيها • على ان المجتمع – من الناحية الأخرى – يتألف من مجموع أعمال يقوم بها الأفراد ، كل وفقا لاستعداده وتتحدد علاقات أعضاء المجتمع وفقا لأعمالهم ، ويتحدد وضع الفرد طبقا لها •

الثانى : لا يستطيع الفرد الانسحاب من المجتمع ، اذ يصده ضميره عن اتيان هذا الفعل الشاذ •

ورتب كونفوشيوس على هذين المبدأين نتيجة هامة مدارها خطأ تحول الفرد الى ناسك ؛ أى اعتزاله المجتمع • اذ يجب على الانسان – ذى المبدأ – ألا يكون بعيدا عن متناول فهم المجتمع ، بأن يوطن النفس على أن يكون عضوا نافعا فى نطاقه •

وحينما تتضح له مجافاة أوضاع المجتمع لنجاة الخلق ، عليه ألا يتمرد على عادات هذا المجتمع وتقاليده فينسحب منه • بل يقع على عاتقه عبء هداية المجتمع : الى الصواب وحملة على السير في الاتجاه السليم • أما اذا اتفقت عادات المجتمع وتقاليده مع العقل ولا ضرر منها ، فعليه مسايرته ، ذلك لأن العادة كما يقول - الملاط الذي يربط أجزاء المجتمع بعضه الى البعض الآخر برباط متين مكين •

ويستخدم كونفوشيوس - اصطلاح (لى) للتعبير عن هذا الحشد الهائل من العرف والعادات الاجتماعية المتشابكة ،وجده ، يسبغ عليها دلالة معنوية • اذ يضم بين طياته مجال الالتزامات برمتها التى يفرضها الخلق الكريم • وحقا ، فان فكرة الـ" لى " على أقصى جانب من الأهمية فى برنامج كونفوشيوس التعليمى •فانه يعد التربية الثقافية قليلة الأهمية ان لم تقترن بتوازن عاطفى ، ويعتمد على الـ"لى "لايجاد مثل هذا التوازن • هنا يطفر الى خاطرنا ما يقرره الأطباء النفسانيون فى البلاد الغربية من أن التعليم الغربى - وان كان بالذهن يوفى فى درجة كبيرة - اخفاقه واضح فى تشريب النفس على كبح جماح الانفعالات ، فهو يعجز بالتالى عن ايجاد فرد متزن قادر على أن يتخذ مكانة - كعضو فى المجتمع - سعيد نافع • ويهتم كونفوشيوس اعداد الفرد ، اعدادا يؤهله للاستمساك بمبادئه الحقة فى مواجهة الأزمات والمغريات •

وفكرة أخرى ذات أهمية أساسية فى فلسفة كونفوشيوس ومنهاجه الدراسى : تلك هى فكرة الـ"تاو" التى تترجم عادة بـ" الطريق " • وأقدم معنى للفظ الـ" تاو " هو" الدرب" أو "المسلك" وكان يستخدم - عادة - قبل عصر كونفوشيوس اسما

بهذا المعنى أو فى معنى أسلوب السلوك الذى قد يكون لا بالحس ولا بالشيء. وبعد عصر كونفوشيوس ظهر أتباع الفلسفة التاوية (الذين اشتقوا اسمهم من الاصطلاح) فاستخدموه مدلولا لفكرة رمزية تعبر عن المادة الأولى للكون أو مجموعة الأشياء بأسرها . أما عند كونفوشيوس فلم يكن للفظ دلالة رمزية ، بل كان بمعنى "الطريق الرئيسى" الذى يجب على الانسان سلوكه للكفالة السعادة البشرية بأسرها فى هذه الدنيا .

وكما يتضمن اصطلاح "لى" المجاملة والخلق الفاضل كليهما ، يضم اصطلاح "تاو" بين طياته دستور سلوك الفرد ـ من جهة ـ ومنهاج الحكومة الذى يهيئ تطبيقه لكل فرد أعظم قدر من الرفاهية والاعتبار وينأى كونفوشيوس عن خوض موضوع الحياة بعد الموت ، ذلك الشديد ايمانه "بالكيف" أعظم من ايمانه بـ "الكم" فليس معيار حياة الانسان طولها ، ولكن نفعها .

ـ علاقة كونفوشيوس بالدين ـ

يدور فى خلد البعض أن كونفوشيوس نبى صينى أو معلم دينى ، وهذا ظاهرا لخطأ . اذ يتبين لنا من استعراض كتاب " المختارات " احجامه عن مناقشة الموضوعات الدينية ، وأن كان قد تكلم كثيرا عن السبيل الذى يجب على الانسان سلوكه . وقد سأله أحد مريديه ذات مرة عن كيفية التعامل مع الأرواح فأجابه : " انك عاجز عن التعامل مع الأحياء ، فكيف يمكنك التعامل مع أرواحهم بعد الموت " . وقد استفسر مريد آخر عن الموت فأجابه : "انك لا تفهم الحياة ، فكيف يتأتى لك فهم

الموت " .

فمن هذه العبارات وغيرها مما يؤثر عنه ، اختلف الباحثون في أمره :

فبعضهم اتهمه بأنه مراء ، واعتقد البعض بانتمائه الى مذهب الشكية ، ووصمه غيرهم بالالحاد ، وقرر آخرون أن الشجاعة لم تسعفه لسبب أو لآخر للافصاح عن حقيقة نمو أفكاره لرواده .

لكن وردت بمأثورات كونفوشيوس عبارات يتحدث فيها عن السماء ، محور الصين الرئيسي . ويبدو من استقراء كتاباته انه كان يحس بأن السماء قد استودعت رسالة ابراء العالم الصيني من أوجاعه ، وآمن بأن السماء لن تخذله . وفي ذات مرة أظهر استهجانه لعدم ثقة أحد به . لكنه أضاف بأن السماء تفهمه .

فما الذي يعنيه كونفوشيوس باصطلاح السماء ؟

ولا شك أنه لم يكن يعني بالاصطلاح كائنا ذا مظاهر وأفعال بشرية ، فماكان لكونفوشيوس بالذات — أن يدركه على هذا الوضع ، فاذا فحصنا الأساليب التي يشير بها الى السماء يبدو أن اصطلاح يمثل لديه قوة كونية معنوية مبهمة ، فانه قد أولى جماع اهتمامه الى الفرد وآمن بأن في وسعه الارتفاع بنفسه ، لكنه يبدي رجاء ، في أن تعين السماء أولئك الذين يعينون أنفسهم . وكان يتحسر لأن السماء لا يعتمد عليها ، بدليل أن الاشرار يزدادون رفاهية ولا تستقر جهود الأخيار الا عن العدم . ومع ذلك فان فكرة السماء قد وهبته الاحساس بأنه تنتصب قوة —

في مكان ما من الكون — قوة تقف الى جانب الانسان الذى يكافح وحيدا لاحقاق الحق ٠

ولم تتعرض العقائد الدينية الشائعة في عصر كونفوشيوس — للحياة بعد الموت ولم تستفد من هذه الفكرة للحد من استفحال الشرور في المجتمع أو كوسيلـــــة للحض على الفضيلة ٠ ولم يناقشها كونفوشيوس — كما رأينا — وجاءت آراؤه في كثير من المناسبات مبادئ عصره الدينية ٠ ولقد لعن تقديم القرابين ، اذ عدهـــا — بصفة عامة — صفقة مبادلة يقتضاها يكرم صاحبها للاسلاف والأرواح الأخــــرى قدرا من السلع برجاء تسلم قدرا أكبر من النعم والبركات ٠ وطالب بتقديم القرابين بنفس الروح التى تقوم بها الهدايا الى الاحياء ، لا أن تقدم توقعا لنيل جـــزاء أو درء بلاء ٠

ولكن ، هل كان كونفوشيوس يعتقد حقا بأن الأرواح تنعم بالبركات عــلى من ترضى عنه ؟

الظاهر أنه لم يكن يؤمن بذلك ولقد عملت آراؤه على الحد من تأثيرها عـلى الناس — لاسيما المثقفين — فتقلص نفوذها تدريجيا الى أن زالت من الصين تماما ابان العصر الحديث ٠

وثمة فكرة دينية أخرى لم يتعرض لها كونفوشيوس مباشرة ، تلك الفكرة الـــتى كانت شائعة في الصين القديمة ومدارها أن الملك ابن السماء ، وان الحكـــام

الاقطاعيون يستمدون شرعية حكم الناس من قوة أجدادهم النبلاء الذين يقيمون في السماء ويرعون مصاير أحفادهم وكانت الفكرة تحيط بامتيازات الارستقراطية بسياج مكن يحميها من الانتفاضات الشعبية • فلم يوجه كونفوشيوس هجمات مباشرة الى وجهة النظر التقليدية هذه ، لكنه جعل من شروط الحكم توافر الخلق الصالح ورجاحة العقل في الحاكم دون نظر الى منبته وكان يشير الى أحد مريديه من ذوي الأصل المتواضع بأنه — لرجاحة عقله — قد يلي العرش يوما ما •

وكان لكونفوشيوس طائفة من المعتقدات الدينية ، غير أنه صدف عن اتخاذها أساسا لفلسفته • وهنا يتشابه مع العلماء المحدثين • فلقد كان يتحسس طريقه صوب الحقيقة ، باستخدام وسيلتي الملاحظة والتحليل ومن أقواله : " على المرء ان ينصت كثيرا وأن يترك الجانب المشكوك فيه وشأنه ويتكلم بحرص فيما يتصل بالباقي ••• انظر كثيرا ، لكن لا تهتم بالمعنى غير الواضح ، وتصرف بحكمة فيما يتعلق بالبقية " ولم يذكر شيئا عن ادراك الحقيقة عن طريق ذلك الذي ينبعث عن استنارة مبهمة لا يدركها العقل ، اذ نجده — على النقيض — يقرر من غير التواء أن "التأمل" وحده لا يرشد الى الحكمة كما يقول "الانصات الكثير وانتخاب ما هو صالح واتباعه ، والرؤية الكثيرة وتذكرها : هذه كلها ، هي الخطوات التي يتم بواسطتها الادراك " •وفي الحق ، دأب كونفوشيوس على السعي لاقامة صرح من الآراء لا يزول ، ويبلغ درجة من القوة بحيث يستخدم أساسا تشيد عليه حرية الجنس البشري وسعادته فكان عليه — والحالة هذه — ان يستخدم في بنائه مواد ملائمة ، يعلم من أمرها ولكنها على أوسع نطاق • فكان أن عزف عن استخدام

فلسفة الالهيات والرجاء الديني ، واستعاض عن ذلك باقباله على الانتفاع بفطرة الانسان واستخدام طبيعة المجتمع — وفقاً لفهمه وادراكه — في تشييد منحاه الأخلاقي . وبذلك نأى بالاخلاقيات عن الميتافيزيقا .

— مبادئ كونفوشيوس السياسية :

السعادة عند كونفوشيوس ، هدف الانسان وأمله المرتجى . ولهذا ، يعرف الحكومة الصالحة بأنها التي تكفل السعادة للشعب . واذا كانت السعادة هي الخير ، ويعد الانسان عادة — كائنا اجتماعيا ، يعتنق كونفوشيوس مبدأ "تبادل المعاملة" ، ويعرفه بأنه " امتناع الفرد عن اتيان فعل يكره توجيه الغير اياه الى ذاته " .

فواضح أن بذل الانسان جهوده لكفالة السعادة للجميع ، يقود الى شمول السعادة للمجتمع بأسره .

وليس كونفوشيوس بالسذاجة ليفترض بأن مجرد الاعتراف بهذه المبادئ ، يحل مشكلات الانسان . فعنده ، ان الناس جميعا ينشدون السعادة ويتوق معظمنا لرؤية من حولنا هانئين . لكن معظمنا يتصرف بغباء ، اذ يؤثر لذة عاجلة أقل ، على لذة أخرى آجلة أعظم ، كما أننا نتصرف تصرفا بعيدا عن فكرة تكامل المجتمع باثارنا ضمان سعادتنا الخاصة حتى لو تحققت على انقاض سعادة الآخرين وهنائهم . وتفاديا لهذه النزعات ولتثقيف الناس وبث روح التضامن في نفوسهم ، يسلم بضرورة توافر درجة من التعليم العام واعتبر المواطن المستنير ركن الدولة

الركون ،وقد يجبر العقاب الناس ـ مؤقتا ـ على اطاعة ما يؤمرون به ، لكنه وسيلة عقيمة لا يعول عليها ، ولا يمكن أن تكون بديلا عن التعليم . وفي هذا يقول :
"اذا ما حاول حاكم قيادة الشعب بالاستعانة بالسلطة المطلقة وتوقيع شتى العقوبات لاقرار الأمن والنظام ،فحينئذ أفراد الشعب تحاشى العقوبات غير عابئين باحترام السلطان واحترام ارادته . ولكن ان استعان الحاكم لقيادهم ـ بالفضيلة (بفضل السنة والقدوة الحسنة) وارتكن على العرف والعادات الصالحة التي يوقرها الشعب وينزل به منزلة التقديس ، فمنها هنا يرتبط الناس بوسائط معنوى مكين لتقويم أنفسهم واصلاح حالهم " .

ولكن ، ان جد الانسان في طلب هذا المثل الأعلى وذهب في نشداته الى أبعد حد مستطاع ، أفلا يقوده سعيه الى تحقيق حلم الفلاسفة الفوضويين الذين يؤمنون بزوال الدولة في زمن عتيد ، لانتفاء النفع من وجودها ؟

لا يتطرف كونفوشيوس الى هذا الحد ، لأنه يسلم بالحاجة الى الحكومة الصالحة . نجده يعزو معظم الشرور الصارخة التي حفل بها عصره الى افتقار المجتمع الصيني لوجودها .وكيف تكون الحكومة فاسدة ؟

يرد كونفوشيوس فساد الحكم الى عزف القائمين عليه عن اقامة حكومة صالحة سواء لسوء نيتهم ـ لأنانيتهم وجهلهم ـ أو لقصور مؤهلاتهم . ومناط هذا كله تولى الحكام مناصبهم بالوراثة ـ وينبني على هذا ، ضرورة أن يدير دفة الحكم أنقأ عناصر الأمة علما أو خلقا ،ويضع هذا شرطا لتحقيق سعادة المجتمع وهناءته

ولا تتصل الكفاية والأهلية بأى نسب، ىالأصل أو الثروة أو المركز الاجتماعى ، بـل يتصلان ـ اطلاقا ـ بالخلق والمعرفة ،ويتيحهما التعليم السديد ٠ومن ثـم يجب نشر التعليم واشاعته فى جميع ربوع البلاد لتيسير اعداد الموهبين والمجدين لتولى وظائف الدولة ،ويجب أن يعهد بأمور الدولة اليهم ٠

وجدير بالذكر ، عزوف كونفوشيوس عن مطالبة الحكام الوراثيين بالتخلى عـن عروشهم ٠ وفى الواقع ، لو كان قد طالب بذلك ، لما لقيت صيحته مجيبا ولأخـذ الحكام تعاليمه ٠ وهذا ما دفعه لبذل الجهود لاقناع الحكام الوراثيين بـأن يملكوا ولا يحكموا ـ ويتم هذا بأن يدعوا تصريف أمور الادارة الى الوزراء الذيـن يختارون لكفايتهم ٠ ويعتبر الوزير أعلى درجات المسئولية الأدبية ٠ ولما سأله أحد مريديه عن موقف الوزير تجاه الحاكم اجابة على الوزير الا يخادع الحاكم ،ولـه أن يعارضه علنا ان اقتضى الأمر ٠ وقد اخبر كونفوشيوس حاكم ولاية (لو) أنـه اذا ساءت تصرفات الحاكم ولم يبذل المحيطون به النصيحة له فهذا كفيل بتدمـير الدولة ٠

وثمة نقطة ببرنامج كونفوشيوس السياسى واضحة الضعف الى حد كبير ٠ فهـو يعهد الى الحكام سلطة اختيار وزرائهم ٠ فهم ـ والحالة هذه ـ يهيمنون عـلى الحكومة بطريق غير مباشر ٠ لكن يلتمس لكونفوشيوس العذر اذ لم يكن أمامه سـبيل آخر يسلكه نظرا للأوضاع التى كانت عليها الصين فى عصره ٠ فما كان فى وسع أحـد أن يرفع صوته أمام الحاكم ٠ وكان الجهل يخيم على عقول جمهرة الشعب وتعوزهـم الخبرة السياسية تماما ٠ وهكذا النهج السبيل الوحيد المفتوح أمامه ، اتخـاذ

التعليم أداة للتأثير في الشباب الذي يختار منهم الوزراء في المستقبل ، وبفضله يتكون رأي عام واع يستطيع — بمرور الأيام — ممارسة الضغط على الحكام لتوليــــة خيرة العناصر المراكز الحكومية ذات المسئولية .

— دور كونفوشيوس في التفكير الصيني :

يقول كونفوشيوس عن نفسه " أنه ناقل وليس مبدعا " . وفي الحق تتبلور مساهمة كونفوشيوس في الحضارة الصينية في اخضاعه السنن والشرائع الصينية لأحكام العقل والمنطق ، والواقع يعتبر مبدعا عن طريق النقل . فبفضل أعماله الفكر في الـــــتراث الصيني أنشأ مدرسة فكرية أنجبت اعلاما عظاما ما برحوا يؤثرون في الفكر الصيـــني حتى اليوم . فكتاب "التغيرات" قد وجد قبل كونفوشيوس" ، لكن اضيفت عليـــه الحواشي التي وضعها كونفوشيوس ومريدوه الأهمية الفكرية التي أصبح عليها بعـــد ذلك . والمثل يقال عن ينابيع الفكر الصيني الأخرى مثل : كتاب الأشعار الغنائيـــة ، وكتاب آداب السلوك ، وكتاب الطقوس ... الخ . ولو جردت هذه المؤلفات من شروح المدرسة الكونفوشيوسية وتعليقاتها ، لما أصبح لها معنى وقيمة ، ولما ظل تأثيرهـــا يدوي في العقل الصيني حتى الآن . فلا بدع — والحالة هذه — أن يغدو والقـــب " ولقب المعلم الأول " — الذي أطلقه الصينيون على كونفوشيوس — ما يبرره .

ولقد أعلى كونفوشيوس من شأن الأصالة الفكرية ، ومجد صفة الصدق وأبدى كراهيته للفراغ العقلي والبهتان . فكان يجل ما يدعوه ب " الصفة الأساسية " ، ويقصد بهـــا الاستقامة والعدل ، وفي هذا يقول : " يجب أن تكون حياة الانسان قوية وطبيــة

أن يتجنب خداع نفسه أو خداع الآخرين ، وأن يبدى تعبيرا ظاهرا لما يرضى عنه عقله أو يعرض عنه . وتعد الاستقامة من باطن المرء ، فهى تعبير مباشر عن قلبه " .

ومن رأيه أن الانسان القويم يتصرف وفقا لما تمليه عليه مشاعره ، فى حين يتصرف الانسان المعوج حسبما يراه الآخرون . لكنه يربط الاستقامة بالمعرفة فى قوله " حب الاستقامة من غير حب المعرفة يقود الى حجب الاستقامة بستار ضار " يقصد بالمعرفة الالمام بالسلوك الصحيح ، أى ما يطلق عليه من المأثورات الكونفوشيوسية كلمة "لى " ويتسع معنى هذه الكلمة عند الكونفوشيوسيين فيتضمن الدماثة والمجاملة ، بالاضافة الى العادات الحسنة والسنن الاجتماعية والشرائع السياسية . وبالاحرى ، تضم كلمة "لى " بين طياتها جميع أنواع السلوك البشرى الحميد .

ويعرف كونفوشيوس الانسان غير الفاضل بأنه الذى يفتقر الى طبيعة أصيلة (أى الصفة الأساسية) . وتتضمن الطبيعة ذات الاصالة ، توافر تلك الصفات الأخلاقية التى تهيمن على علاقات فرد بفرد آخر . ومناط تلك الصفات : صفة " الاخلاص البشرى" ويعبر عنها بكلمة " جين " الصينية . ولهذه الكلمة أهمية قصوى فى التفكير الكونفوشيوسى وتتضمن صفة الاخلاص البشرى ومعناها أن يحب المرء للناس ما يحبه لنفسه أو بتعبير كونفوشيوس "لا ترتكب فى حق الآخرين ما لا تحب أن يرتكبه الآخرون فى حقك . "

وفى الحق ، اتجهت تعاليم كونفوشيوس الى ما أطلق عليه لقب " تشون تسزو " (أى المعلم الماجد) صاحب النظر الثاقب والفكر المستنير الذى يحب مصلحته الشخصية فى سبيل الحفاظ على مصلحة الدولة ، ويضع رفاهية البشرية نصب عينيه .

على أنه يؤمن ايمانا قاطعا بأن الميلاد المحض أو المركز الاجتماعي لا يميز انسانا عن انسان ،لكن ما يميز المرء عن أخيه الصفات التى تجعل منه "معلما ما جيدا" وتؤهله لأن يصبح — اكما صالحا — • ويفضل — مثل أفلاطون — أن يكون الملوك من بين الحكماء ، ففي ظل السلطان الحكيم الفاضل — وحده — يتجه الناس صوب النظام الكامل الذى يحقق لهم السعادة والهناءة — وهم يتبعونه — عن رغبة واقتناع بفضل ما جبل عليه من صلاح، وما يتصف به من خلق كريم يدفع الناس للتشبه به واقتفاء أثره •ولايمانه بأهمية السجايا وسموها على المنبت ، وقف نفسه لتثقيف الشبان الذين يتوسم فيهم الاصلاح، بصرف النظر عن أصولهم ، وهو الذى اسخن تقاليد التعليم التى سيطرت على المجتمع الصينى طوال تاريخه ، وبفضله هيمنت على العقلية الصينية عقيدة التفاؤل القائلة بقابلية الانسان لبلوغ الكمال بفضل التحصيل العلمى •والى تأثير تعاليمه ، يرجع توقير المجتمع الصينى للعلماء والأدباء بما لا نجده بهذا القدر العظيم فى أى مجتمع آخر، وايمانه بأن الاشتغال بالسياسة أسمى الأعمال وأن عناية العلماء بتنظيم شئون الدولة أنبل رسالة يؤدونها فى الحياة •

وصفوة القول ، يحسبون ما تقدم ، ان السلوك البشرى يتشكل — في كونفوشيوس داخل المرء أكثرمما يتشكل خارجه • وليس السلوك البشرى شيئا ثابتا ، لكنه قابل للتبديل ومن ثمة فاننا اتجاهات طبيعتنا ، قد نتباين فى سلوكنا وفقا للزمان والمكان • ويعلى كونفوشيوس من شأن القسط من أجل القسط نفسه • وتولى مدرسة كونفوشيوس عناية خاصة للسيكولوجية البشرية ، وهى سمة تتسم

بها مدرسته الفكرية .

وهنا يطالعنا أحد أقواله المأثورة " يتشابه الناس تشابها تاما فــــي طباعهم الأصلية لكنهم يختلفون في عاداتهم المكتسبة " .

وانه وان لم يخلف لنا كونفوشيوس جوابا محددا تحديدا واضحا لمشــكلة الطبيعة البشرية فذلك لأن الأهمية التي أناطها بها ـ السيكولوجية البشرية ـ من ناحية تعيين طبيعة الانسان هل هي خيرة أو شريرة ـ قد غدت قضية المدرسة الكونفوشيوسية الكبرى .

وقد أمضى كونفوشيوس سنوات حياته الأخيرة مشتغلا بالتدريس في ولاية "لو" وكان قد أصابه القنوط بسبب أعراض الحكام عن تطبيق آرائه . وزاد الطين بلــه ان أحد وزراء عائلة "تشي" الحاكمة وكان من مريديه ـ أرهق الرعية بالضــرائب لاشباع نهم الحاكم الى الترف . فحمل عليه كونفوشيوس وتبرأ منه .

ولما اشتد عليه المرض . اجتمع حوله مريدوه ورغب أحدهم في الصلاة فقال له : " ان نوع الصلاة الخاص قد أديته منذ زمن بعيد " . ولما حضرته الوفـــاة ارتدى بعض تلامذته أردية النبلاء ووقفوا حول فراشه في هيئة وزراء وهي الصـــورة التي طالما تاق الى تحقيقها أثناء حياته . فلما أفاق أنكر عليهم ذلك وقال : " لــن تخدعني هذا التمثيل المضحك الصامت ولن يخدعكم . فمن تخادعون . السمـــاء ؟ أو ليس الموت بين أيديكم أيها الأصدقاء أفضل من الموت بين أيدي وزراء ؟ " .

ولم تنل تعاليم كونفوشيوس ـ أثناء حياته ـ قسطا من ذلك الصيت العريض الذى حظيت به بعد ذلك ، فلقد ظلت مئات السنين مجرد مدرسة فلسفية من عدة مدارس فلسفية متنازعة . لكن نزعة كونفوشيوس الانسانية أخذ يعلو شأنها تدريجيا منتصرة على المذاهب القائمة على الخرافات والتعسف ، فبفضل سماحة تعاليم الكونفوشيوسية وتمجيدها الفضيلة ، امكنها أن تجتذب الى حظيرتها اتباع المدارس الفلسفية التى لا تؤمن بصلاح البشر . ففى توكيد سيادة القيم البشرية ، يكمن سر جاذبية كونفوشيوس الفكرية ، وهو القائل : " الحكمة أن تفهم الناس ، والفضيلة أن تحب الناس " .

ولعل أهم ما فى رسالته الفكرية : الايمان العميق بالديمقراطية الثقافية فاذا كان كثير من المفكرين قد نادوا بحكم الشعب لنفسه ، فان عددا ضئيلا قد آمن بقدرة الناس ـ عموما ـ على التفكير بأنفسهم لأنفسهم . بل كان كونفوشيوس يصر على أن يسير الناس على هدى تفكيرهم الذاتى ، وأبدى استعداده لمعاونتهم فى تثقيف أنفسهم وارشادهم الى طرائق التفكير السليم ، على أن يعثروا ـ بأنفسهم ـ على حلول للمشكلات التى تجابههم . وهو القائل بأنه لم يعرف الحقيقة لكنه اهتدى اليها عن طريق البحث عنها . ويتفرع عن هذا ايمانه بأن فى وسع البشرية التوصل الى السعادة ، ولكن فى ظل مجتمع تعاونى يتألف من أفراد أحرار ، ولكن لن تتحقق الحرية لهم ما داموا يتجهون الى هدف يعينه غيرهم . ولذلك لا يؤمن بتولى فرد ـ مهما يكن من شأنه ـ ارغام الناس على اعتناق مذهب على غير ارادتهم وتوجيه شئونهم وفقا له ، ومن أقواله فى هذا الشأن " اذا كان الانسان لا يسأل نفسه ما هو صواب

ليفعله وما هو خطأ ليتجنبه ، فلا أدرى ما الذى يمكننى فعله معه ".

ومات كونفوشيوس عام ٤٧٩ ق.م معتقدا أن رسالته اخفقت ، كما اعتقد ذلك رجال عصره وتلاميذه . بيد أن الدولة أعلنت ابان القرن الثانى قبل الميلاد الكونفوشيوسية عقيدة رسمية للأمة ، وجعلت المأثورات الكونفوشيوسية المراجع الوحيدة للعلماء والساسة واستمرت تعاليم كونفوشيوس عبر القرون والأحقاب موضع تبجيل ولها تأثيرها الطاغى ـ لا فى الصين وحدها ـ بل فى كوريا واليابان والهند الصينية . وتجاوز تأثير آرائه الشرق الأقصى فوصل الى أوروبا الغربية نفسها خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر . وقد أطلق القوم على كونفوشيوس لقب "الحكيم الأسمى" والمعلم الأول " ، وأصبح قبره ومعبده بمدينة "تشو فو" بولاية شانتونج كعبة المثقفين الصينيين حتى قيام النظام الشيوعى ، كما شيدت له المعابد فى طول البلاد وعرضها .

ـ تعاليم كونفوشيوس

أولا ـ تبادل المعاملة

يقرر كونفوشيوس وجود مبدأ واحد يشيع فى تعاليمه كلها يتبلور فى "الولاء وتبادل المعاملة" ويعنى بتبادل المعاملة أن يتجنب الانسان توجيه فعل للآخرين يكره هو توجيهه الى شخصه وهذا المبدأ مناط سلوك الانسان الحسن فى الحياة .

وسأله أحد تلامذته عما يعنيه بلفظ الانسانية فاجابه " ان تتصرف وأنت

الكريم فكيف يكون جديرا بحمل اسمه؟

ثالثا ـ الاحترام البنوي :

قيام الابن باطعام والديه لا يعني عند ـ كونفوشيوس ـ بره بهما ، فان الخيول والكلاب تجد لها طعاما ، فعلى الأبناء ـ في المكان الأول ـ فريضة توقير الأبوين . فان ارتأى الابن ـ أية فعلية عرضه على الأبوين في لطف وكياسة ، فان ضرباه فلا يشتكي .

وفي ذات يوم أخبر أحد الأمراء كونفوشيوس بوجود رجل بدولته يتصف بالاستقامة المتكلفة الى درجة أنه شهد ضد أبيه لاغتصابه شاة من جار له . فاستنكر كونفوشيوس فعل الأبوين وقال : ان على الوالد أن يستر على ولده وأن يحجب الابن خطيئة والده ، فهل هذا الاستقامة الحقة ؟

رابعا ـ الشعائر والموسيقى

يستخدم كونفوشيوس كلمة " لي " التي تعني في الأصل "شعائر" للتعبير عن جميع الصيغ المأثورة التي تكون أساليب السلوك المثالية . ومن ثم تعتبر الكلمة لديه عن الشعائر والطقوس والسنن ، أو قواعد السلوك عامة . وأيا ما يكن الحال فنجده يوصي بأن تخلو مراعاة الشعائر من التكلف والتزمت والجمود ، ويجب أن تتفق مع الظروف والملابسات وأن تسود ها روح التوقير والاحترام لمن تجرى لهم .

وكان يتمسك بالتقاليد ، ويستدل على ذلك بأن أحد مريديه اقترح عليه ابطال عادة التضحية بحمل في بداية كل شهر قمري ، فرد عليه بقوله : " انك تحب الحمل لكنني أوثر الحفاظ على التقاليد " ، على أنه هو القائل : ألا تعني الشعائر شيئا أعظم من الجواهر الكريمة والملابس الفاخرة ، أو لا تعني الموسيقى شيئا أكثر من دق الاجراس والطبول ؟

ومن رأيه أن التأدب من غير لباقة يبعث على الملل ، وأن الحذر بلا تأدب ينتهي الى جبن ويغيرها تتطور الجرأة الى تمرد وتستحيل الصراحة الى وقاحة ، ولا قيمة للشعائر والموسيقى عند انسان يخلو قلبه من أحاسيس الشفقة والرحمة ولو احتذى الحاكم باللياقة والكياسة في سياسته ، لاختفت مشكلات دولته .

خامسا ـ الانسان الماجد

يؤثر عنه قوله في الانسان الماجد :

اذا ما تجاوزت صفات الانسان الطبيعية صفاته المكتسبة غلبت عليه الخلافة ، فان تجاوزت صفاته المكتسبة صفاته الأصيلة ، تحول الى مجرد انسان يتحكم فيه الروتين ، فاذا ما اقترنت الصفات الأصيلة بالمكتسبة ، تحصل على الانسان الماجد الذي يتمسك بكريم الأخلاق ، في أعماله وتصرفاته وفي جميع الظروف والملابسات ، فان انحرف عن النحو الخلقي الكريم لم يعد جديرا بهذا اللقب الرفيع ، ويجعل الماجد السبيل القويم نصب عينيه ولا يكرس جهوده لكسب معاشه .

وسأله أحد مريديه عن "الانسان الماجد" ، فأجاب : "قلبه خلو من الخوف والقلق فهو عندما يستعرض أعماله لا يجد سببا للخشية من الناس أو مبررا لعذلهم اياه • ولمنهاج الماجد ثلاث زوايا : لا يحس بالقلق لكرم اخلاقه ، وهو لحكمته برئ من الحيرة والتشوش، ولشجاعته لا يخشى أحدا " •

ومن صفات الانسان الماجد انه يمارسها يقول قبل التبشير به •ويتسامى الانسان الماجد ، أما الخسيس فينحط • وهو هادئ مستكن ،أما الخسيس فهو دائما قلق وفى هم وكرب • وانه يدرك ما هو صواب ولا يفهم الخسيس الا ما هو مربح • انه يراعى الفضيلة فى حين يراعى الخسيس الحيازة والاقتناء ، يفكر الماجد فى الصداقة المجردة ، لكن يفكر الخسيس فى اجتناء المنفعة من وراء الاتصالات الشخصية •

لا يطالب الماجد الا نفسه ،أما الخسيس فيستجدى الآخرين • ينشد الماجد مساعدة الآخرين على اتيان الأعمال النافعة ويعزف عن بذل العون لهم لارتكاب الشر ، هذا عكس ما يفعله الخسيس • الماجد واسع الأفق ولا يتشيع لأحد ،والخسيس ضيق الأفق يتحزب فى سبيل منفعته •

ومن أجمل أقواله : تستطيع أن تسد السبيل على جيش لجب، لكنك تعجز عن أن تجرد أكثر الناس اتضاعا من ارادته •

سادسا : الحكم بوساطة الفضيلة الشخصية :

يرى كونفوشيوس أن على الحاكم أن يبدأ بوضع نفسه موضعها الصحيح ، فان

ثم ذلك فلن تجرؤ الرعايا على الانحراف عن الحق . فاذا كان الحاكم نفسه قويـــا عادلا ، تنصلح أحوال الجميع دون حاجة الى اصدار الأوامر . أما اذا تنكـــب الحاكم جادة الصواب،فلن يستجيب أحد لأوامره .

وسأله أحد مريديه عن صفة عضو الطبقة الحاكمة ، فأجاب : يتولى تعليم نفسه استعادة الناس جميعا ، وأن استعانة الحاكم بالقوانين لقيادة الناس وتسيير شئونهم بفرض العقوبات ، يفقد الناس معنى الحياء . على الحاكم أن يقود النـاس بالحكمة ويكبح جماحهم بقواعد اللياقة ، وعندئذ يسيطر عليهم معنى الحيـــاء ، وتسود هم الطيبة والصلاح .

واستفسر أحد مريديه عن جدوى الحكم بالاعدام في ارغام الناس على اطاعـــة القوانين ، فأجاب ما هي الضرورة للاستعانة بعقوبة الاعدام لتقويم الناس ؟ ان الناس يقتدون بالحاكم ، فلو صلح حاله صلحت أحوالهم ، ولو ساءت أموره ســاءت أمورهم . إن فضيلة الحاكم الصالح يمكن مقارنتها بالريح ، وفضيلة الرعية بالاعشـاب البرية ولا تملك الأعشاب سوى الانحناء تحت ضغط الريح .

وسأله أحد الحكام عن الحكومة الصالحة فأجاب : "تكون الحكومة صالحة اذا ما كان الخاضعون لسلطانها سعداء ، والبعيدون عنها تواقين للانضواء تحـت لوائها " .

وفي أثناء تجواله في أنحاء الصين لاحظ كثرة عدد السكان في احدى الولايات فسأله أحد مريديه عن أفضل سياسة تتبع تجاه هذا الشعب المتزايد العـــدد ،

فأجاب : "العمل على تحسين أحوالهم المادية ، ثم يتلو ذلك تثقيفهم " .

ومن رأيه أن قوام الحكم الصالح ثلاثة عوامل : الطعام الوفير ، الجند الكثيف ، ثقة الناس بالحاكم ، فسأله أحد تلامذته ، فلو اضطرت الحاكم الأحوال الـــى الاستغناء عن عامل من هذه العوامل ؟ فأجاب كونفوسيوس ، "يستغني عن الجند وإن كان لا بد من الاستغناء عن عامل آخر فليستغن عن الطعام ، لأن النـــاس لا يمكنهم الحياة بدون عقيدة " .

* * *

(ب) "الأخلاق عند الفلاسفة اليونانيين"

الحكمة عن طريق الانسجام بين القوى الانسانية :

وجه الفلاسفة اليونانيون منذ عهد سقراط جزءا كبيرا من عنايتهم الى الأخلاق ولذا يقال ان هذا الفيلسوف هو أول من أنزل الفلسفة من السماء الى الأرض فقد كان الفلاسفة قبله يهتمون بالمسائل الكونية وما بعد الطبيعة أما سقراط فقد شغل نفسه قبل كل شيء بتحقيق السعادة للانسان عن طريق اتساع الحكمة وقد حذى حذوه بعد ذلك تلميذه أفلاطون ثم أرسطو ولم يصلنا من أقوال سقراط الا القليل ومعظم ما نعرفه عن مذهبه في الأخلاق جاء على لسان أفلاطون في محاوراته ومما يستلفت النظر أن المذاهب اليونانية في الأخلاق على اختلاف تفاصيلها تتفق من حيث الأساس الذي تقوم عليه وهو أن الانسان يجب أن يعيش وفقا لطبيعته ولكن هذا المبدأ يثير مسألتين : الأولى ، ما هو النزوع الحقيقي الذي تنزع اليه الطبيعة الانسانية وفي الاجابة على هذا السؤال يتصور الفلاسفة وخصوصا سقراط لفكرة المعرفة وكيفية الاستعانة بها في توجيه نشاط الانسان وسلوكه هذا السلوك الذي يجب أن يلائم طبيعة الانسان اذ يجب الا يخطئ المرء وهو يبحث عن سعادته الوسائل الصحيحة التي تؤدي الى السعادة الحقيقية ولا يستطيع الانسان بطبيعة الحال أن يوجه سلوكه الوجهة الصحيحة واذا كانت تنقصه المعرفة الصحيحة بما تصبو اليه طبيعته وهكذا نرى أن هذه المسألة الأولى تتلخص بالنسبة الى الفلاسفة في تعريف الخير الأسمى ،

ان الانسان يبحث بغريزته عن السعادة على هذا الرأى ، اتفق جميع الفلاسفة ولكنهما اختلفوا على تحديد عناصر هذه السعادة والوسائل التى تؤدى اليها • والمسألة الثانية اذن هى التى تهتم بالبحث عن الوسائل التى تؤدى الى بلوغ السعادة بعد أن يتم لنا معرفة حقيقتها اذ قد يحدث أن نعرف المكان الذى نقصده ولكنا نضل الطريق الذى يوصل اليه فلا يكفى اذن أن يعرف المرء الغاية التى تصبوا اليها طبيعته بل يجب كذلك أن تبصره بالوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك الغاية وعلى ذلك فالمسألة الثانية تتلخص فى تحديد فكرة الواجب :

لقد اهتم فلاسفة اليونان بهاتين الفكرتين الأساسيتين فكرة الخير وفكرة الواجب وجعلوا منها محورا لما عرضوه من تفسير للسلوك الخلقى وقد أصبحت هاتين الفكرتين أساسا تقليديا لكثير ممن بحثوا فى الأخلاق فيما بعد ونذكر بهذه الناحية أن دوركيم الذى أراد أن يطبق المنهج الاجتماعى فى تحديد صفات الظاهرة الخلقية قد وصل من نتيجة بحثه الى هذين الهدفين وجعل من الخير مظهرا لما ندين به من فضل للمجتمع ومن الواجب مظهرا لسلطة المجتمع وسوف نعرض الآن بعض المبادىء الاخلاقية الهامة عند فلاسفة اليونان ونبدأها بعرض آراء سقراط :

يرى مؤرخو الفلسفة أن سقراط هو مؤسس الفلسفة الأخلاقية فى العالم الغربى ومن العسير كما قلنا ان نصل الى تحديد آرائه فى مذهب دقيق واضح المعالم

لأن سقراط لم يكتب شيئا بل كانت تعاليمه على شكل أحاديث مع العامة صورهـا أفلاطون في محاوراته ومع ذلك نستطيع القول أن سقراط قد وضع القواعد الأساسية للأخلاق تلك القواعد التي بنى عليها بعدة فلاسفة العصور القديمة حتى ظهور المسيحية وقد واجه سقراط نوعين من الفلاسفة : الميتافيزيقيون والسفسطائيون ولم يشغل بالنوع الأول بل شغل بالسفسطائيين الذين بلبلوا الأفكار وحيروا العقول بمتناقضاتهم وقد بلغ بهم الغلو في نقد الأحكام العقلية الى التشكك في كل شيء ولخص جورجياس طريقتهم في صيغة الثلاثة المشهورة :

١ ـ ليس هناك من شيء له قيمة مطلقة .

٢ ـ واذا كان هناك شيء له تلك القيمة فنحن لا نستطيع أن نعرفه .

٣ ـ واذا استطعنا معرفته فنحن لا نستطيع أن نوصل تلك المعرفة الى الآخرين .

ثم ادعى السفسطائيون بعد ذلك أنهم يستطيعون عن طريق المقدرة والبلاغة والتلاعب بالألفاظ أن يجعلوا الناس يعتقدون فيما يريدون اقناعهم به .

حارب سقراط استغلال سذاجة الناس على هذا النحو وراعة هذا التحكم وتلك القيود التي تمنع عامة الناس من أن يفكروا بأنفسهم ويصلوا الى الحقيقة عن طريق الاقتناع الذاتي واذا كانت معرفة كل شيء في الوجود قد تمتنع عن العقل الانساني الا أن هناك نوعا من المعرفة يمكن بلوغه وادراكه ويعني به سقراط معرفة الوسائل التي تجعل المرء حكيما وفاضلا بدون هذه المعرفة يصبح الانسان في مرتبة

العهد والعقول الانسانية حسب ما يرى سقراط تحتوى على نواة الحقيقة الأخلاقية وبقليل من الجهد يستطيع الانسان أن يعثر على هذه النواه وينميها حتى يجعل منها شجرة باسقة وهذا الجهد يستلزم منه أن ينظر فى نفسه ويختبر خباياها مطبقا بذلك الحكمة الخالدة التى نقشت على معبد دلفى " اعرف نفسك بنفسك " ولم تهدف محادثات سقراط الى الكشف عن خبايا النفس هذه واظهارها واضحة وجعل محدثيه يقررون أنهم لا يعرفون ما كانوا يدعون معرفته ثم يوصلهم بعد ذلك عن طريق الأسئلة والتحليل الى اكتشاف الحقائق الخلقية والفلسفية وهذه الطريقة هى التى سميت بطريقة التوليد .

معرفة الانسان لنفسه اذن هى الشرط الأول لتحقيق السعادة ولكن ما هى السعادة ؟ ان السعادة كما يقول سقراط ليست فى الجمال ولا فى القوة ولا فى الثراء ولا فى المجد ولا فى شىء مما يشبه هذه الصفات فالسعادة ليست فى المظاهر الخارجية المادية ولكنها نتيجة لحالة معينة وهذه الحالة المعنوية تتحقق اذا استطاع المرء أن يلائم بين رغباته وبين الظروف التى يوجد بها والحكيم هو من لا يشغل نفسه بالرغبات التافهة بل بالرغبات التى تعلى من قيمته فى نظر الناس وفى نظر نفسه أيضا ويقول سقراط على تهكم انتيفون به " ليست السعادة فى الجرى وراء الملذات بل انى اعتقد أنه اذ كان ، من صفات الاله أن لا يحتاج الى شىء فلا شك اننا محتاجون لأشياء كثيرة وكلما قلت حاجاتنا التى نطلبها فى أن واحد كلما سنحت الفرص للحصول عليها . ليس الفقر والغنى اذن فى بيوتنا ولكنه فى نفوسنا ولسنا نسعد بتكديس الذهب والفضة ولكنا نسعد اذا نظمنا بحكمة

حاجاتنا وشهواتنا " .

الفضيلة معـرفة

على ضوء الآراء التى جاءت على لسان سقراط يتضح لنا مغزى العبارة الـتى عرفت واشتهرت عن فلسفة سقراط وهذه العبارة هى أن الانسان لا يفعل الشـر بارادته وأن الفضيلة ليست الا ثمرة المعرفة . ان سقراط فى الواقع يرمى الـى تحقيق السلوك الطيب وهو يعنى بهذه العبارة أن يتبين المرء طبيعة السعـادة الحقيقية فاذا تبين هذه الطبيعة فلا بد أن يسلك السبل التى تؤدى اليهـا والا يعتبر انسان غافل وهو اذا فعل عكس ذلك أنه لا بد يجهل طبيعة السعادة فسوء التصرف اذن ناتج عن الجهل وعبارة سقراط أن الانسان لا يفعل الشر بارادتـه معناها الحقيقى هو ان الانسان لا يخطىء طريق سعادته مختارا وحين نفهـم هذه العبارة على هذا النحو ينتفى عنها كل تناقض كما أننا نفهم تبعا لذلك أن الفضيلة تتحقق عن طريق العلم فالذى يجهل الطبيعة الحقة للسعادة ولا يعرف الطرق والوسائل التى تؤدى اليها فانه لا يستطيع بالضرورة أن يحصل عليها وقـد عنى سقراط بعد ذلك ببيان الفضائل التى توصل الى السعادة الحقيقية . وأول هذه الفضائل الاعتدال فالاعتدال وحده هو الذى يعلمنا الاحتمال حين تلـح الحاجة ويتعذر ارضاؤها ، وثانى هذه الفضائل العمل فبالعمل نستطيـع أن نحصل على ما تحتاج اليه ونستطيع تزويد أذهاننا بأنواع المعرفة اللازمة لتنظيم جهودنا والبطالة هى أس الفساد اذ أنها تبلد الذهن وتضعف الصحة غير مـا تسببه من المشاكل الاجتماعية وأخيرا فقد أشاد سقراط بالعدالة وجعل منها غاية

السلوك الأخلاقي ويميز بين نوعين من القوانين المكتوبة وهي التي تنظم علاقات الناس اليومية وتحقق الوئام والأمن في المدينة وهذه القوانين نسبية أي قد تختلف حسب الأزمنة والأمكنة غير أن هناك قوانين أخرى غير مكتوبة وهي القوانين الأخلاقية وهي ألزم للانسان من الأولى لأنها في الواقع أساسها وهذه القوانين في نظر سقراط مطلقة لا تتغير بتغير الظروف والأحوال . والحكيم هو الذي يخضع نفسه لهذه القوانين لأن في الخضوع لها راحة النفس وسعادة الضمير هذه الأفكار الأساسية هي التي ذاعت عن سقراط وهي تنسجم فيما بينها ولكنها لا تنتظم في مذهب كامل لأن سقراط كما قدمنا لم يكتب شيئا وقد دارت معظم أحاديث سقراط حول فلسفة السعادة والوسائل التي تؤدي الى تحقيقها واذا استطاع المرء أن يتبين معنى السعادة الحقيقية فانه لا شك عامل على بلوغها وهو حينئذ يسلك سبيل الحكمة وهذه الكلمة الوحيدة (الحكمة) هي كل الأخلاق في نظر سقراط .

ننتقل الى أفلاطون :

تقابلنا أثناء عرض مذهب أفلاطون صعوبات أخرى غير تلك التي وجدناها عند الكلام على سقراط : انها تحيرنا كثرة النصوص واختلافها أحيانا حول فكرة معينة كما أن الكثير من محاورات أفلاطون قد انصب على تمجيد سقراط مما جعل من الصعب البت في نسبة الكلام اليه أو الى أستاذه سقراط ثم ان كلام أفلاطون يختلط فيه الجد بالسخرية فلا نستطيع أن نتبين أفكاره الحقيقية بسهولة ومع ذلك فان دراسة النصوص توضح نقطتين أساسيتين الأولى اختلاف أفلاطون مع أستاذه

على بعض النقط الهامة • والثانية هي انه يعرض الشاكل الأخلاقية بالرغم من هذا الاختلاف بطريقة تشبه كثيرا طريقة سقراط •

وأول الآراء التي نقضها أفلاطون هي قول سقراط أن الفضيلة علم فالعلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الحجج والبراهين نحن نستطيع أن ننقل الجلسة الأخلاقية من انسان الى آخر على هذا النحو ثاني أوجه الاختلاف أن أفلاطون قد افسح مجالا أكبر مما أفسح سقراط للعقائد الدينية وذلك لأن جزء هام من فلسفته قد عالج فكرة خلود الروح وقد عرض أفلاطون فكرة الخير الأسمى في محاوره فيكيب ولم يتردد في القول كأستاذه أن الخير الأسمى للانسان هو السعادة وهذا الخير الأسمى يتحقق بالمزج بين المعرفة وبين الملذات المشروعة ولكن ما هي عناصر هذا المزج ؟ بالنسبة للمعرفة لا يرى أفلاطون ما يمنع من الالمام بما يستطيع المرء تحصيله من شعوبها المختلفة ولكن هل يكون الأمر كذلك بالنسبة للملذات هنا يجب أن نفرق بين اللذات الصافية واللذات العكرة فمن اللذات ما ليس لها من هذه الصفة سوى الاسم وهي في الحقيقة همزة وصل بين ألمين فاللذات التي تصحب رغبة جامحة لذات خطرة يجب الابتعاد عنها أو الكبح من جماحها على الأقل أما اللذات الصافية فهي تلك التي لا تهدف الى تسكين الألم أو اشباع شهوة ملحة مثال ذلك لذة التمتع بالأعمال الفنية والاعجاب بالجمال في شتى صوره ومن هذه اللذات كذلك لذة العلم وتثقيف العقل ومن هنا نرى ان المعرفة واللذات الصافية لا يتعارضان بل يكمل كل منهما الآخر أما مؤلف أفلاطون الخالد الجمهورية فنحن نعرف أن الفكرة الأساسية فيه هي تحقيق نظام مثالي للمدينة وهذا النظام قد

رسم أفلاطون على نمط التوازن الذى يجب أن يكون بين قوى الانسان الثلاثة الرئيسية فاذا استطاعت كل قوة من قوى الانسان أن تقوم بوظيفتها على الوجه الأكمل واذا استطاع كل فرد أن يقوم بوظيفته على الوجه الأكمل فى المكان الذى خصص له تحقق التوازن النفى والخلقى وعمت السعادة بين الجميع •

نتقل الآن الى أرسطو:

ارسطو هو أول فيلسوف نرى عنده مذهب أخلاقى كامل وهو كسابقه قد اقتنع بأن الانسان غايته وهدفه السعادة ولكن كيف يحصل عليها اذا لم يعرف طبيعتها ولم يعرف الوسائل التى تؤدى اليها • فعلم الأخلاق ليس له من غرض فى الحقيقة الا فى توضيح هاتين النقطتين اهتم اذن أرسطو بتعريف السعادة واذا كان الخير الأسمى للانسان هو السعادة فما هى عناصرها ؟ الحقيقة هنا يجب ألا تخلط بين فكرة السعادة وبين الحياة الحيوانية وهذا أمر بديهى لم يكن أرسطو فى حاجة لبيانه لو لم تؤذه رؤية هؤلاء الرجال الذين وصلوا الى القوة والنفوذ واستعبدتهم الشهوات•

ان السعادة الحقيقية تفترض قبل كل شىء النشاط والحيوية فالانسان الذى يعيش فى خمول ويقضى حياته فى سبات عميق لا يمكن أن يكون سعيدا ولكن أى أنواع النشاط يجب أن تمارسها • هنا نلمس الفكرة الرئيسية فى مذهب أرسطو وهى فكرة الوظيفة فكل انسان منا يستطيع أن يؤدى وظيفته باتقان ويستطيع أن يؤديها باهمال وهو اذا أداها باتقان امتلأت نفسه غبطة وسعادة لأنه استطاع أن يبرز

مواهبه في أكمل صورها واذا اختبرنا على ضوء هذه الفكرة أنواع النشاط الانساني وجدنا انها ثلاثة :

١ ـ النشاط الغريزي (التلقائي) الذي ينبعث من داخل الأشياء (مثل التنفس) .

٢ ـ النشاط الحيواني .

٣ ـ النشاط العقلي .

أرسطو هنا متأثر بتقسيم قوى النفس عند أفلاطون . والنوع الأول أي الغريزي غرضه المحافظة على حياة الفرد ولا ينفرد به الانسان بل يشترك فيه مع الحيوان والنبات أما النوع الثاني (الحيواني) فتدخل فيه عناصر الاحساس والشعور وهذه العناصر لا تتمتع بها النباتات ومع ذلك فليست هذه الحياة الحيوانية قصرا على الانسان بل يشترك معه فيها الحيوان أما ما يحقق صفة الانسانية الأساسية فهو النوع الأخير من النشاط (النشاط العقلي) وهو النشاط الذي لا يمارسه الا الانسان وللحياة العقلية مظهران فهي في مظهرها الأسمى حياة التأمل ويقصد بها أرسطو المعرفة والعلم والفلسفة وليس هناك ما يعدل لذة الانصراف الى مثل هذه الأمور الذهنية ولكن حياة التأمل الخالص ليست في مقدور كل انسان ولذا فقد يتعين أحيانا الاكتفاء بالمظهر الثاني للحياة العقلية ويعني به أرسطو اخضاع تصرفات الانسان لأحكام العقل ويستلزم ذلك تنمية بعض الفضائل الأخلاقية وممارستها حتى تصبح جزءا من عادات الانسان فليس الكريم هو الذي جاد بما

عنده مرة ولكن من تعود الجود حتى أصبح ذلك من طبعه .

بعد ذلك يتكلم أرسطو عن سر الحياة الأخلاقية وتكمن في تحقيق الوسط العادل .

يقول أرسطو "الفضيلة هي ملكة اختيار الوسط العدل "

الأبيقورية

حاول الابيقوريون ومن بعدهم الرواقيون أن يعودوا الى فكرة سقراط عن الحكمة ولكن كل فريق سلك في الوصول اليها طريقا مخالفا للآخر وما من مذهب اكتسب الأنصار وكثر ضده الأعداء والمعارضين كمذهب الأبيقوريين .وخلاصة هذا المذهب أن هناك فكرتين تنغصان حياة الانسان وتسببان شقاءه .الأولى الاعتقاد بأن الآلهة تهتم بحياة الانسان وتقرر مصيره والثانية الخوف من الموت الذى يهددنا فى كل لحظة ويقترب منا كل يوم . فيجب اذن تحرير النفس من هذا الهم المزدوج الذى يشغلها ويقلقها فالآلهة فى نظر الأبيقوريين لاتشغل نفسها بالناس ولا تكترث بما يحدث على الأرض وليس هناك ما يدل على أنها تهتم بعقاب المذنب وثواب المحسن وليس هناك من حاجة فى سبيل فهم الكون ونظام الافتراض تدخل الآلهة فقوانين العالم يمكن ادراكها بالرجوع الى مبادىء عقلية واضحة وليس هناك من حاجة لعناية الهية حتى نفهم كينونة الأشياء وصيرورتها . ان الألهة تعيش فى عالمها تتمتع بالحكمة والسعادة ولكنها لا تهتم بنا وهى بذلك تعطينا المثال لما يجب علينا أن نفعله فلنجدها على أنها نموذج يجب علينا أن

نحتذيه على ألا ننسب لها ارادة ليست عندها فيما يتعلق بحياتنا كذلك فـــان الخوف من الموت أمر ليس له ما يبرره وسبب هذا الخوف أن الناس يتخيلون أنهــم بعد الموت سيحيون حياة أخرى يعاودهم فيها شعورهم فيكونون عرضة للألـــــم والعذاب وهذا الاعتقاد فيه من السذاجة بقدر ما فيه من الوهم فالروح كالجسم ليست الا تركيبا عن الذرات واذا كان الجسم يتحلل بالموت فكذلك الروح وحينئـذ فما الذى يخيف من الموت • يقول الابيقوريون أننا اذا استطعنا أن نتخلص مـن هذه الأوهام ففيما تشغل حياتنا ؟ هنا يعود الأبيقوريون الى المحور الأساســى لفلسفة سقراط وهو أن نعيش وفقا لطبيعتنا ولكن هل سلكوا فى تحديد ما تأمر بـه الطبيعة مذهب سقراط؟ ان أبيقور لا يتردد فى القول بأن الطبيعة تدفعنا الـى جلب اللذة وابعاد الألم فالخير الأسمى اذن هو اللذة والشر الأعظم هو الألـــم وفكرة السعادة تتحقق فى اللذات التى نكسبها والآلام التى نتجنبها وحينئـــذ تكون مهمة الأخلاق واضحة سهلة انها فى تعليم الانسان كيف يحصل على اللـــذة ويتجنب الألم ولكن اذا ظل معنى اللذة مطلقا فان مذهب الابيقوريين يخـــرج عن نطاق كل حياة خلقية ويصبح مذهبا يمجد الانصراف الى حياة الشهـــوات وارضاء كل نزوات النفس. ولذلك عني أبيقور بتحديد معنى اللذة فميز بين اللذات العادية المحتقرة والأولى هى ما اعتدنا أن نطلق عليها هذا الاسم كلذة الشراب والطعام واللذة الجنسية • أما الثانية فانها تتميز بالا يصحبها أو يعقبها أى ألم أو وخز للضمير • ويكفى أن تكون الحياة بغير ألم حتى تكون حياة لذيذة وسعيدة • فالسعادة اذن لا تتعلق بتعدد الشهوات العابرة والعمل على ارضائها بل أن

أساسها أن يعيش الانسان بدون ألم والأخلاق فى الحقيقة لا تعلمنا الا شىء واحد هو من تجنب الألم ولا شىء يؤلم الانسان أكثر من الرغبات المتناقضة التى لا تنتهى من اشباع احدها حتى تبرز لنا الأخرى واذا أردنا أن نتجنب الألم وجب علينا أن نتعلم كيف ننظم رغباتنا ولا بد لتنظيم الرغبات من أن نعرف أهميتها ولذا عنى ابيقور بتصنيف الرغبات فميز منها ثلاثة أنواع كبرى :

١ ــ الرغبات الطبيعية والضرورية وهى التى لا بد من ارضائها والا وقعنا فريسة للمرض أو الموت مثال ذلك رغبة الأكل أو الشرب أو النوم .

٢ ــ الرغبات الطبيعية غير الضرورية وهى التى لا تتوقف حياتنا على ارضائها ومع ذلك فانها تبعث من غرائزنا العميقة مثال ذلك الرغبة الجنسية .

٣ ــ الرغبات غير الطبيعية وغير الضرورية وهى التى تنمو عند الانسان بتأثير الوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه ومنه رغبته فى لفت الأنظار اليه مثال ذلك الرغبات المتصلة بالطموح وجمع المال ... الخ والحكيم من يشبع الرغبات الأولى بقدر ما تتطلب ويعرض عن الرغبات الثالثة لانها لا تنتهى كما أنها مصدر آلام لا حصر لها . أما الرغبات الثانية فلا يجب أن نلغيها تماما والحكيم لا يغار اذا هو عمل على ارضائها من آن لآخر ولكنه يزداد حكمة كلما قلت استجابته لها وخطر هذا النوع من الرغبات (النوع الثانى) هو أن نعتاد للخضوع له ويجمل القول الى تقييد الرغبات كما قال سقراط هو سر السعادة وهنا نلمس الشبه بين مذهب سقراط ومذهب الابيقوريين بين خضوع النفس لنظام صارم لا يقلل من سعادتها

من حقها باللذات بل على العكس فهو يبعد عنها القلق والخوف ولا يجعلهـــا أسيرة لكل رغبة عابرة وآلام .. النفس أشد من آلام الجسم لأنها تمتد الى المـــاضي والحاضر والمستقبل ولهذا السبب نفسه فان سعادة النفس وغبطتها أكثر اقناعا من الشهوات الجسمية وهكذا نرى صورة الحكيم فى مذهب ابيقور يرتسم على الوجـــه الآتى :

رغبات محدودة منظمة واحتقار للموت وفكرة حقيقية عن الالهة لا يختلط بهـــا أى خوف وعدم التصديق بالحياة واذا كانت حدرا لآلام لا تستطيع القضاء عليهـــا وليست الفضائل الا وسائل تخدم اللذة الحقيقية هذه اللذة الهادئة الـــتى تتغلغل فى النفس حين تستطيع أن تتحرر من الألم .

* * *

الرواقيــــــون

لقد سبق أن قلنا فى الحديث عن الأخلاق عن الفلاسفة اليونانية أن هــذه المذاهب متفقة فى نقطتين أننا سيتين :

أولا ـ أن الانسان يجب أن يعيش حسب ما تقضى به طبيعته .

الثانية ـ أن طبيعة الانسان تنزع الى تحقيق السعادة . ولقد وجدنا هاتين الفكرتين الأساسيتين عند كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو والأبيقوريون ولكــــن اختلاف هؤلاء الفلاسفة حول تفاصيل المذهب أى حول تحديد عناصر الطبيعــــة الانسانية وما تنزع اليه وحول تعريف السعادة الحقيقية والآن نجد كذلك أن مذهب الرواقين يقوم على المبدأ الأساسى نفسه وهو أن الانسان ليس له الا أن يعيــــش وفقا لما تقتضيه الطبيعة ولكنهم فسروا هذه العبارة تفسيرا خاصا ينسجم مــــــع مذهبهم الميتافيزيقى .

ما هو المذهب؟ يرى الرواقيون أن العالم يتكون من عنصرين أساسين : المادة ، وهى عنصر سالب وعنصر آخر ايجابى يحرك هذه المادة ويتحكم فـــــى تطوراتها ويشبهونه بالنار أو الشعلة وان كان فى الحقيقة قوة معنوية أو روح تحرك الأشياء وتبعث فيها الحياة وهذه الروح ليست منفصلة عن الأشياء بل تندمــــج فيها وتكون معها جسما متحدا ، وليس الانسان الذى يعيش فى هذا العالـــــم الا نبتا (نباتا) ينبت على ظهره كما ينبت البرعم على فرع الشجرة وهو كذلك يتكون من عنصرين عنصر النفس وعنصر الجسم أما الجسم فانه جزء من مادة العالم وأمــــا

النفس فانها جزء من هذه الشعلة الذكية الواعية التى تقود العالم • وعلى ذلك فالعيش وفق ما تقتضيه الطبيعة لا يعنى تحقيق ما تنزع اليه طبيعة الانسان الفردية فحسب بل يعنى كذلك العيش وفق طبيعة الكون الذى نظمته هذه الشعلة المقدسة والآن الام تنزع الطبيعة الانسانية لقد قال الابيقريون أنها تنزع الى السعادة عن طريق اللذة ولكن الرواقيين ينكرون أن تكون اللذة وسيلة لتحقيق السعادة فاللذة حسب جوهرها عابرة ومتقلبة والطبيعة الانسانية تنزع لأن يكون خيرها خيرا ثابتا مستقلا ان الخير الأسمى أو حالة السعادة كما يضعها الرواقيون هى فى تحقيق هدوء النفس وأطلقوا على هذه الحالة اسم Ataraxia ومعناها ابعاد القلق ونفيه • ويدخل فى معناها أيضا الطمأنينة والتوازن بين قوى النفس وأيضا راحة الضمير وقد وفق الرواقيون حقا فى تعريف السعادة على هذا النحو اذ أبعدوا عنها كل ما يشوبها من الشوائب المادية وجعلوا أساسها تحقيق حالة معنوية صرفة تصعد بالانسان الى مرتبة القديسين ولكن ما هى الوسائل التى تؤدى الى تحقيق تلك الحالة ؟ ان ما يعكر صفو الانسان ويسبب له القلق فى نظر ابكتيت (وهو المشرع الأساسى لتعاليم الرواقيين) سببان :

الأول : شعور الانسان بأنه لم يتصرف وفق ما يقتضيه شرفه وكرامته •والأمر الثانى حصار النفس برغبات لا يمكن تحقيقها • فاذا استطاعت أن تقضى على هذين السببين وصلت فى الوقت نفسه الى تحقيق السعادة • وفيما يتعلق بالأمر الأول أى تحقيق الشرف والكرامة يقول ابكتيت أنه أمر يرتبط رأسا بارادة الانسان فاذا كنت تريد أن تحترم نفسك وأن تكون شريفا فما الذى يمنعك من ذلك ؟ اننا نشعر شعورا

غريزيا بفكرة الشرف ولكننا نخطىء أحيانا فى تمييز التصرفات الشريفة ولذلك هـــذا الخطأ ينصحنا بكتيت بأن نوعى مع الناس العلاقات الطبيعية التى يجب أن تكـــون بيننا وبين كل منهم • فمعاملة الوالد تستوجب الرعاية بالرغم مما قد يوجهه لنـــا من لوم أو ايذاء ومعاملة الأخ تستوجب أن نتذكر دائما عاطفة الأخوة حتى اذا ساء الأخ الينا • وهكذا بالنسبة للجار والمواطن ••• الخ •

السيطرة على رغبات النفس :

يقول الرواقيون اننا نستطيع بسهولة أن نسيطر على شهوات النفس اذا عرفنـــا أن الشهوات ليست فى حقيقتها الا أحكام نكونها لأنفسنا بالنسبة للأشياء فحبنـــا لشىء معين ورغبتنا فى اقتنائه معناه اننا حكمنا بأن هذا الشىء طيب ويجـــب لذلك أن نحصل عليه وكراهيتنا لشىء معناها أننا حكمنا بأن هذا الشىء خبيث فيجب لذلك أن نتجنبه فاذا عرفنا بعد ذلك أن احكامنا تصدر عن ارادتنا الحرة سهل علينا التحكم تبعا لذلك فى شهواتنا • والعقل يستطيع أن يوافق على شىء أولا • يوافق عليه وقد يجرفنا تيار العاطفة لأول وهلة ولكن اذا انقضت اللحظات الأولى استطعنا أن نعيد التوازن لأنفسنا وأن نحكمها بمقتضيه العقل • ويترتـــب على هذا الرأى حقيقة هامة فليست الأشياء هى التى تحكم صفونا ولكن ذلك سببه فى الحقيقة الآراء التى تكونها بالنسبة للأشياء • وقد توسع الرواقيون فى تفاصيـــل هذه الحقيقة حتى أصبحت حياة فى نظرهم لاتساوى عناء التعلق بها اذ أننـــا حين نحكم بأن الحياة والموت سيان عندئذ لا يخيفنا الموت ولا تغرينا عـــــون

الحياة على التمسك بأهدابها • وخلص الرواقيون من هذا الرأى الى نتيجة أساسية وهى أن الحكمة تكمن وفى معرفة الحكم على الأشياء حكما صادقا وهنا ننتقل الى نقطة أخرى وهى كيف نحكم على الأشياء حكما صادقا • للاجابة على هذا السؤال يقسم الرواقيون الأشياء الى نوعين : أشياء تتعلق بارادتنا وأشياء لا تتعلق بارادتنا • واذا حكم الانسان على الأشياء التى لا تتعلق بارادته على أنها خير أو شر كان ذلك مصدرا لآلامه وقلقه اذا أنه يتألم حين يخطئ فى الخير وحين يمسه الشر وعلاج ذلك اذن الا نهتم ولا نعلق أهمية على الأشياء التى لا تتعلق بارادتنا فاذا ضاعت ثروتى أو أصابنى المرض فانى أتألم اذا اعتقدت أن الثروة والصحة خيرات قد أخطأت طريقها الى " • أما اذا حكمت على هذه الأشياء بأنها أعراض زائلة ولم أبال سواء غابت أو حضرت فان تجرى منها لا يصيبنى بأى أذى ولا تعكس من صفونا الا بقدر ما يعكر سحابة عابرة من صفو السماء الزرقاء •

ان الجدير باعتبارنا اذن هى الأشياء التى تتوقف على ارادتنا وهى وحدها التى يصح أن نحكم عليها بأنها خير أو شر ويدخل فى عداد هذه الأشياء كل ما تستطيع أن نضيفه بأنفسنا أو نجلبه لأنفسنا • ونحن لا نستطيع أن نتحكم الا فى رغباتنا وعواطفنا وآرائنا فلنتجه بهذه الرغبات والعواطف والآراء اذن الى الوجهة التى نستطيع أن نحكم عليها بأنها خير ونبتعد عن الوجهة التى نستطيع أن نحكم عليها بأنها شر • وليس عدم اهتمامنا بالأشياء الخارجية معناه أن نقتل فى أنفسنا كل رغبة لتفضيل بعضها على بعض فما لا شك فيه أن الحياة أفضل من الموت وأن الصحة أفضل من المرض • ان الثروة أفضل من الافلاس ولكن يجب أن نسعى

نفوسنا على تحمل زوال هذه النعم لأن هذه الأشياء من
طبيعتها الزوال وعدم الخلود، فالرواقية مثلها تقشف لأنها
لا تهتم بزخرف الحياة ولكنها ليست الزهد الكامل والابتعاد عما
يحقق طيب الحياة، والحكيم في المذهب الرواقي هو إنسان يحكم
على الأشياء قبل أن يتصرف بميزان الكرامة والشرف ويقف بعيدا
ما يحكم أنه خير وهو بعد ذلك على أهبة الاستعداد لأن يتحمل
ما يحدث له من أمور لا تتعلق بإرادته لأنه قد روّض نفسه على
الاحتمال وعدم الاكتراث. وهو قد أعد نفسه لكي يجعل رغباته تتفق
مع الأشياء حيث لا يستطيع أن يجعل الأشياء تسير وفقاً
لرغباته.

ونعرض الآن بشيء من التفصيل لتلك المذاهب الأخلاقية
عند اليونان وبعض الانتقادات الموجهة إليها.

...

م ـ المذهب الاخلاقي عند سقراط (٤٧ ـ ٣٩٩ ق . م) :

سقراط فيلسوف يوناني ، ومن أشهر فلاسفة الاغريق ، ولد في اثينا ولم يكن من النبلاء ، فهو مواطن أثيني رقيق الحال ، وكان أبوه نحاتا وأمه قابلة وعاش في أزهى عصور الثقافة الاغريقية ، وأحدث ثورة في الفلسفة بأسلوبه وفكره وقد وهب نفسه لتوجيه شباب اثينا في مجال الأخلاق ، لانه كان يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية وأن الله أتاه موحيا عوضيا يرضى الفقر ، ويرغب عن متاع الدنيا ليودى هذه الرسالة الالهية .

والمأثور أن سقراط لم يتناول أجرا على التعليم ، لان نظرته تذهب الى أن المعرفة وجوده في النفس بالفطرة يستطيع المرء أن يستنبطها بالتوليد ، فكيف يأخذ المعلم أجرا ليس من حقه ، والتوليد هو الحوار بين الأستاذ والطلاب ، ليتولد لهم من خلال الحوار فكرة توصلهم الى معرفة الحقيقة ، وتقوم طريقته في المجادلة مع خصومه في الحوار وسؤاله بالتهكم ، فيوقع محاوره أو خصمه في التناقض والارتباك ، ولا يبادره سقراط بالجواب بل يتركه ليصل الى الجواب من خلال الحوار .

ولقد كان الاتجاه السائد في الفلسفة البحث في الطبيعة ، أي العالم الخارجي سواء أكان عالم السماء أم عالم الأرض ، حتى جاء سقراط فوجه هذا الاتجاه نحو البحث في الانسان اخلاقه ونفسه ، ولهذا ذهب مؤرخو الفلسفة الى أنه منشئ الفلسفة الاخلاقية في العالم الغربي ، حتى قيل فيه انه انزل الفلسفة من السماء الى الارض أي أنه حول النظر من الطبيعة الى النفس الانسانية .

وعلى الرغم من هذه الشهرة الكبيرة والصيت الزائع ، فان من الصعب جدا أن نعرف بالضبط والتحديد رأيه الاخلاقي ، ويرجع ذلك الى سبب أساسي هو أنه لم يكتب شيئا ، وانما ردد تلاميذه آراءه بعد وفاته ، وقد جعل منه افلاطون الشخصية الرئيسية في المناقشات التي دارت في كتبه .

وكان يعيش حياة هي أقرب ما تكون الى الزهد والتقشف لان عليه أن ينزع ما استطاع الى التحرر من قيود جسمه ليتفرغ للروح .

حارب السوفسطائيين — السوفسطائيون ، مجموعة من المفكرين اليونان قبل سقراط ظهر أغلبهم في القرن الرابع قبل الميلاد — وانتشروا في البلاد لتعليم البلاغة والخطابة وانشاء المواطن الصالح وكانوا يتقاضون من تلامذتهم أجرا على تعليمهم طرق الاقناع ، فالمهم هو اقناع الخصم لابلوغ الحقيقة أنكروا المحسوسات والبديهيات ، وانكروا امكان الوصول الى حقائق موضوعية ثابتة ، اذ الحقيقة عندهم ذاتية نسبية تختلف باختلاف الاشخاص واستعملت كلمه السفسطة (على انها عملية فكرية تخفي خللا في مظهرها الصحيح) — وانتقد الحكم واتهمة خصومة بالزندقة ، بدعوى أنه ينكر آلهة أثينا ، ويفسد عقائد الشباب وحكموا عليه بالاعدام ، ووضع في السجن حتى تحين ساعة تنفيذ الحكم وبقي شهرا ينتظرة ، وخلال هذه المدة عمل تلامذته على أن يمهدوا له سبيل الفرار لكنه رفض أن يهرب من السجن احتراما لشرائع مدينته اذ من نظرة أن الخضوع لقوانين الدولة حتى ولو كانت ظالمة أفضل من الهرب منها انقاذا لمصلحة الفرد وعند غروب الشمس دخل حاكم السجن وهو يبكي ، لانه الحارس الذي يحمل جرعة

السم ، فتناول سقراط الكأس في هدوء وشرب كل ما فيها دون أن يبدي أي تردد أو تقزز ، وهكذا كانت خاتمة هذا الفيلسوف .

معرفة النفس :

يولي سقراط المعرفة في العمل الاخلاقي أهمية عظيمة ، فهو يرى أن الانسان لا يمكن أن يعيش كما ينبغي الا اذا حقق عليا القاعده المكتوبه على معبد دلفي " اعرف نفسك بنفسك " وبهذا الشعار يقيم الدليل على بطلان ما ذهب اليه السوفسطائيون ، من أن الانسان هو مقياس لكل شيء ، فالانسان في نظرة تجده في المعرفة الخير وأعظم الفوائد ، فكل من يعرف نفسه يعلم النافع فيأتيه والضار فيتجنبه ، ويميز بين مافي امكان وبين مالا يتحمله ، وبهذا يعيش الانسان سعيدا أما الذي لا يعرف نفسه ، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه فانه لا يقدر الاشخاص بل ولا الاشياء ولا يخرج من الخطأ الا ليقع في خداع فلا يصل الى خير ، فالمعرفة الصحيحة هي التي تحدد السلوك الصحيح ، وبالعكس من ذلك فان الجهل يؤدي بالضرورة الى سلوك مشين .

الفضيلة والسعادة :

يعتبر سقراط أن غاية الاخلاق انما هي السعادة ، ويرى أن الطبيعة الانسانية لا تهدف الا الى شيء واحد وهي السعادة ، ترى ما هو السعادة ؟ .

قد يظن أن السعادة تكمن في الجمال والقوة والثروة والجد ..... الخ ، ولكنها جميعا لا تمثل شيئا من السعادة الحقيقية ، لان مفعولها قد يكون عكسها فتكون سببا في شقاء الانسان وضياعة ، فكم من مرة اغتر القوى لقوته فتهور في مشاريع لا طاقة له بها وكم من مرة كان الثراء نوعا من الرخاوة طغت مضاره على ما كانوا يأملون من نعيم .... الخ . فليس موطن الشراء والفقر في بيوتنا ، وانما في نفوسنا وليست السعادة في اكتناز الذهب والفضة ، بل في سلوكنا الحكيم تجاه حاجاتنا ورغباتنا ، فالسعادة لا تنجم عن شيء مادي بل هي أثر لحالة نفسية أخلاقية ، هي الانسجام بين رغبات

الانسان وبين الظروف التى يوجد فيها " ونحن لانصل الى النوع الاسمى من السعادة الا بالفضائل التى هى علم ، والفضيلة العليا هى الحكمة أو العلم العام للخير " .

ويرى سقراط أن الفضيلة علم ، والرذيلة جهل ، ولو علم الانسان ماهى الفضيلة وعلم السبل الموصله اليها فكيف يتصور انصرافه عن الخير ؟ ولو علم الرذيلة فلا جسرم أنه يتجنبها وما انتشرت الرذائل الا لجهل الناس بها وحقيقتها " وأن السلوك الخير وحده ، هو السلوك الاختيارى الصحيح ، والرجل الشرير مجبر بالجهل على أن يفعل ما يناقض رغبته الحقيقية التى تتجه على الدوام نحو خيره الاسمى " .

وقد رتب سقراط فضائل معينه فى المرتبه الاولى وهى القناعة والصبر والعدل والمبادىء الرئيسية فى فلسفته الاخلاقية هى :

١) ليس للانسان من غاية فى الحياه الا السعادة .

٢) والفضائل ان هى الا طريق مباشر ، أو غير مباشر لجعل الانسان سعيدا .

٣) والايمان مكمل للحياه التى ترتكز على الحكمة ، غير أن الاخلاق لاترتكز عليه .

تعقيب :

ولقد اعترض على سقراط اعتراضات لها وجاهتها فقد رفض ارسطو رأيه فى التوحيد بين الفضيلة والعلم ، لاننا اذا اعتبرنا أن العلم بالفضيلة غاية ، فهذا القول يؤدى بالضرورة الى أن العلم بالفضيلة والعمل بها شىء واحد ، فيكون العلم بالعدل وكون المرء عادلا شيئا واحدا ، كما أن سقراط قد جانب الصواب حين توهم أن افعال الانسان تجرى وفق حكم العقل وحده ، مع أن اكثر الافعال يأتيها الناس مسوقين بالاهواء والانفعالات ، لان كثيرا من الناس يدركون الخير ومع هذا يتصرفون عنه .

ونتيجة لما زعم سقراط فى التوحيد من المعرفة والفضيلة ، وأن الانسان لا يعمل الشر باختيارة ، فهذا الزعم اذ اصح يؤدى بالضرورة الى القول بالجبر ، ويكون بذلك قد قوض بنيان الاخلاق ، وهدم مفهوم الحرية التى لاتقوم الاخلاق الا بها .

ولقد حاول افلاطون أن يصحح موقف استاذه سقراط فيما ذهب ، فقد زعـــم افلاطون أن الآثم الذى يعلم الخير وينـــأى عنه الى الشـــر لا يكون علمه علما حقيقيـــا بل هو ظن ، والظن غير العلم ، أى أنه منزلة بين العلم والجهل ، ولهذا يقـــح صاحبة من الاثم الاخلاقى ومع ذلك فهذا لا يرد عن سقـراط ما وجه اليه من نقـد .

ولـــذا أن نقول أن جانبا مما قاله سقراط صحيح ، وهو أن المعرفة ضروريـــة للعمل الاخلاقى ولكن هذا لا يعنى أن المعرفة بالضرورة تـــؤدى الى العمل الاخلاقى اذ اننا نجد من آولى حظـــا وافرا من العلم ، ومع هذا أن اعماله قد لا ترافـــق الفضيلـــة .

ب - المذهب الاخلاقي عند افلاطون
(٤٢٧ ـ ٣٤٧ق٠م)

افلاطون فيلسوف يوناني ، واشهر فلاسفة الاقدمين من اليونانيين اختلف الرواه في مسقط راسه فقيل: (جزيرة اجين) باليونان وقيل (مدينة اثينا) ، وهو من اسرة كريمة الحسب لها مقام كبير في السياسة وادارة شئون الدولة وقد درس الموسيقى والرياضيات وتتلمذ على السوفسطائيين ثم التقى بسقراط فدرس عليه واتخذه سقراط تلميذه الاول ، واقرب طلابه اليه ، فلبث مع استاذه ثماني سنوات ، ولما حكم على استاذه بالقتل نتيجة لوشاية من السوفسطائيين قام بالدفاع عنه بكل ما اوتي من قوة ، ولكن دفاعه لم يجد نفعا ونفذ الحكم وخاب رجاء افلاطون في الاوضاع التي تسود المجتمع فعارض الديمقراطية التي اعدمت استاذه ، وانتهى الى انه لا سبيل الى الاصلاح الا بالاعتماد على الفلسفة وترك اثينا وبدا سلسلة من الرحلات وزار اقليدس في (ميغارى) ببلاد اليونان ومصر وقورينا في شمال افريقيا وايطاليا ـ اقليدس الميغارى (٤٥٠ ـ ٣٧٥ ق٠م) "فيلسوف يوناني تلقى عن سقراط ، واسس المدرسة الميغارية التي ضمت المذهب الأيلي في وحدة الوجود نعت الى مذهب سقراط بان الفضيلة هي المعرفة فحصرت الحقيقة في فكرة الخير" وكان يقصد الاطلاع على المذهب (الفيثاغوري) من منبته ، وجزيرة صقلية ـ الفيثاغوري نسبة الى فيثاغورس وهو فيلسوف يوناني ولد في ساموس، اسس جماعة دينية في كروتونا كانت تؤمن بتناسخ الارواح وضرورة الحياة المطهرة من الشهوة ، ورأى ان جوهر الاشياء هو العدد ٠٠٠ ولفيثاغورث نظرية هندسية مدونه باسمه ـ فغضب عليه ملك صقلية فاسرة وباعه عبدا فرآه بعض اصحابه فاشتراه احدهم واعتقه ٠

استقر به المطاف اخيرا في اثينا واسس مدرسة (٣٨٧ق٠م) في بستان لبطل يسمى اكاديموس وسميت تبعا لذلك الاسم الاكاديمية ـ اي مجمع العلماء٠ وقد ظلت اكاديمية افلاطون قائمة ما يقارب من عشرة قرون الى اليوم الذى تم فيه اقفال المدارس الوثنية في العالم الروماني المسيحي عام (٥٢٩)م٠

اودع افلاطون فلسفته في رسائل ومحاورات كثيرة ، ادارها على لسان سقراط

الا انه بما اكتسب من العلوم اظهر فلسفته فى ثوب جديد ثم اضاف اليها افكاره الخاصة٠

وقد عرف افلاطون بنمو العقل وبعد النظر فى عوائد الامم٠ وكانت احب العلوم اليه الرياضيات والفلسفة ، حتى انه كتب على مدخل مدرسته من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا ٠

واظهر شىء فى اسلوب افلاطون ميله الى الخيال فهو لا يشرح فكرة بوضوح وبطريقة علمية مباشرة ولكن يشرحه عن طريق الاستعارات والاساطير والقصص — وهى مركبة — فكثيرا ما يتردد الباحث عما يريده من كلامه ، فهل هو يريد المعنى ام يطلبه عن طريق الاستعارة ×

الفضيلـــة :—

كما هو معلوم عن افلاطون انه اقتفى اثر استاذه فى الاخلاق ولكنه صبغها بطابعه الخاص فهو يرى ان اسمى الفضائل تقترن على الدوام بمعرفة الخير٠

ويرى الدكتور عبد الرحمن بدوى ان افلاطون " انتهى الى موقف متردد بين القول بان الفضيلة تتعلم والقول انها نعمة الهية ، وليس للتربية من مهمة غير تطهير الطريق امام الفضيلة من العوائق وايقاظ تلقائية النفس٠

بينما يرى اندرية كرسون ان افلاطون خالف سقراط فى مسائل مهمة ومن بينها الصلة بين الفضيلة والعلم٠ "فهو يرى (اى افلاطون) ان العلم ينتقل من عقل الى عقل عن طريق الداهن والاوله وليست الفضيلة لذلك فان افاضل اثينا لم يمكنهم الدروس التعليمية ان يصيروا ابناءهم فضلاء مثلهم ليس العلم اذن هو الذى يصير الرجل فاضلا وانما الفضيلة ترجع الى الهام وبصيرة يشوبها قبس من التحمس الدينى " ٠

ويميز افلاطون بين ثلاث قوى فى النفس ويقرر كل منها عملا محددا ووظيفة وفضيلة خاصة فقوى النفس الثلاث هى القوة الشهوية والقوة الفاضلة والقوة العاملة فالقوة الشهوية اذا نظمت ولزمت حد الاعتدال نتج عنها فضيلة العفة والغاضبة اذا نظمت نتجت

عنها فضيلة الشجاعة والعقل بالتامل والتفكير وعدم التناقض مع نفسه تتكون منه فضيلة الحكمة اولى الفضائل ومبدؤها ، فلولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليقتها وانقادت لها الغضبية ، ولذا يجب ان تخضع قوتا الشهوية والغاضبة لحكم العقل ، ومن ثم تكون العفة والشجاعة فى خدمة الحكمة التى هى ام الفضائل ، وتنشأ عن توافق بين قوى النفس الثلاث فضيلة رابعة وهى فضيلة العقل ، والعدل هنا ليس المقصود منه العدل الذى يتبادر للذهن ، بل يراد به هنا التوافق والانسجام بين قوى النفس بواسطة العقل والسعادة عنده تقترن بهذه العدالة ، والعادل سعيد ان اصابته المحن ونزلت به الكوارث ، وهذه السعادة عنده هى الخير الاقصى .

اذن فامهات الفضائل عند افلاطون اربع هى : الحكمة ، والشجاعة ، والعفة والعدل ، ولا يكون الانسان فاضلا الا اذا كان عمله مطابقا للخير المحض ، وبكلمة واحدة ، ان يعمل الخير للخير والفضيلة للفضيلة اما ان يفر من لذة لينال لذة اكبر ، فهذا عنده عفة مصدرها الشره ، فليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التى تستبدل لذات بلذات واحزانا باحزان ، والدستور العام للاخلاق التخلق باخلاق الله مثال الخير المطلق .

الخير المطلـــــق :ـ

ان اجتماع اللذة مع الحكمة امر مرغوب فيه ومطلب للناس جميعا ، ويمكننا ان نقول ان هذا المزيج من الحكمة واللذة ، هو افضل من اللذة منفردة ، لان اللذة لا تستمد قيمتها من نفسها ، بل من حسن استعمالها بواسطة العقل ، وهذا المزيج هو افضل من الحكمة منفردة لانه لايوجد فينا من يرضى ان يكون نصيبه فى هذه الحياة ما يمكن تحصيله من علم بالخبرات والحكمة ، على الا يحس بشئ من اللذة او الالم ، ولا ايه عاطفة من هذا النـــوع .

اذن ليس الخير وليست السعادة فى اللذة او فى الحكمة (العلم) وحدهما وانما هى من جماعهمـــا .

واذا كانت السعادة لاتتحقق باحداهما دون الاخرى بل باتلاقهما ، والعلـــم

كما هو معلوم متنوع فيه الخير والشر ، واللذه مختلفة كذلك ، فهل ناخذ من العلوم خيرها وندع شرها ؟ ام ناخذهما جميعا ؟ .

والحق ان جواب افلاطون هعن هذه النقطة يتسم بالغموض وعدم الوضوح ؟ . وكل ماقاله : "اتريد ان ناكون ، فيما يتعلق بالعلم ، مثل بواب خضع لضغط جمهور وافتح الباب على مصراعيه لتدخل كل العلوم النقى منها وماليس بنقى " .

اما بالنسبة للذه ، فان افلاطون يبين رايه بكل وضوح دون لبس او غموض فهناك من اللذات ماليس لها من اللذ الا الاسم وما هى الاقترات تفصل بين العيب كالاجرب حينما يحك جلده ، والرجل يشرب لانه يزيد الم الظمأ . فمثل هذه اللذات التى تتصل بآلام الرغبة لاتعد وان تكون لذه دنيئة غير مهذبة .

وهناك لذات صافية ليست افاقة بين الميت ، ولم تسبقها رغبة ، وذلك مثل اللذات التى تحدثها فينا الفنون الجميلة كرائحة ذكية نشمها ، او نغمة جميلة نسمعها فليست هنا الشهوة مصدرا لما تجد من لذه ، ولا دخل للالم وازالته فيما نشعر به .

فالخير المطلق والسعادة المطلقة ما هى الا تآلف وفق بين العلم وطائفة من اللذات .

ويرى افلاطون كاستاذه ايضا ان هناك رابطة ضرورية بين الفضيلة والسعادة التى تجىء حينما فى اثرها ، ويظل الانسان سعيدا متى احتفظ بفضيلته ، وان لاقى النائبات والظلم والعذاب . وان الحكيم يمكنه ان يموت كما مات سقراط شهيد الظلم لكن قرير العين هادئا سعيدا . " وان رجل الفلسفة هو وحده الذى يتمتع باللذه الحقيقة ، بينما الرجل الحسى حياته قد يذبا بين الم الرغبة وحاله الحيدة الخلو من الالم .

السياسة والاخلاق :-

علاقة السياسة بالاخلاق علاقة وثيقة لا انفصال بينهما عند افلاطون وغايةانشاء الدولة عنده هى : اسعاد افراد الامة ولذ وان من وظائف الدولة تربية الافراد على الفضيلة

وتهيئة الاسباب لذلك ويجب ان تؤسس الدولة على الفكر والتعقل والقوانين وان يكون القوانين التى تصدرها ناشئة عن فكر وتعقـــل .

وقد تأثر تفكير افلاطون بما شاهد فى بلاده من عدم الاستقرار والحكـــــم الاستبدادى الذى تميزت به بعض المدن اليونانيه والافريقية ، والصراع المستمر فيما بينها فانتهى الى آراء دونها فى كتابة الرئيس (الجمهورية) ويصف فيه المدينة كما ينبغـى ان تكون ، كما هى قائمـــة .

ففى الجمهورية يركز افلاطون على الموازنة بين الفرد والجماعة الانسانية ويقرر ان ما يؤدى الى الفضيلة فى احدهما يجد نظرة فى الآخـــر ، فالفرد عنده ، كمـــا ذكر — يتكون من ثلاث قوى ، وكذلك ينقسم المجتمع الى ثلاث طبقات هى :—

اولا : الطبقة الذهبية ، وهى طبقة الفلاسفة الحكام — وهى بمثابة العقل فى النفـــس وفضيلة هؤلاء الحكمـــة .

ثانيا : الطبقة الفضية ، وهى طائفة الجند المكلفين بالدفاع عن الوطن — وهى بمثابـــة القلب فى النفس — وفضيلة هؤلاء الشجاعـــة .

ثالثا : الطبقة النحاسية ، وهى طائفة الزراع والتجار اللذين تتنازعهم الرغبات المختلفة وهى بمثابة الشهوة فى النفس — وفضيلة هؤلاء العفـــة .

فالخير والسعادة الفردية لاتاتى الا بسيطرة العقل مركز القيادة ، فيمنع العاطفة من ان تثور ويلزم الشهوة الاعتدال والسير فى الطريق السوى وبالمقابل فان السعـــادة الجماعية وسلامتها وخيرتها لاتاتى الا ان تكون الطبقة الذهبية التى يسود عندهـــا العقل تاخذ بزمام الامور وما يجعل العدالة عادلة هو قيام كل طبقة بوظيفتهـــا مثلها مثل الفرد — كما يجب ان تخضع الطبقة الفضية والنحاسية خضوعا تامـــا للطبقة الذهبيـــة .

واشترط افلاطون على الفلاسفة الا تستغرق مسائل الحكم كل اوقاتهـــم ويجعل الحكم ضروريا بين الفلاسفة ، يشتغل بعضهم بالحكم وآخرون بالحكمة ولايـــزال مدى ما اقترح افلاطون ادخاله من قوانين فى الدولة مدعاه للذعـــر .

ومن ذلك انه اراد ان يزيل من بين الطبقات اسباب الشقاق ، فجعل من حق الطبقة الاخيرة الاحتفاظ باملاكها الخاصة ، وان تتخذ لنفسها زوجات ، اما الطبقة الاولى والثانية فيقوم عيشهما على مبدا الاشتراكية فى المال والشيوعية فى النساء كما نادى باكثار النسل لبن طبقتى الحكام والجنود ، وحرم عليهم الزواج ، واباح لهم الاتصال بايه امراة من غير تعيين ، وذلك حتى يضيع النسب ، ولايسمح للاولاد المرض والضعفاء بالبقاء ، ويجب فصل الاولاد الاصحاء عن آبائهم وان تجعل انتسابهم للدولة .

ومن وسائله التى يجب اتخاذها لمنع انتشار الشر وحصره ان يقتل الاولاد الذين يولدون لآباء اشرار .

ويحرم الكذب تحريما باتا على الناس كلهم ، ماعدا الحكام الذين يعتبرون اطباء للعامة ، فلا يلجاون اليه الا بقدر ، ولايسوغونه لانفسهم الا فى خداع الاعداء ويكره الفرد على تعلم الموسيقى ثلاث سنوات لاتزيد ، ويمسكون عن تعاطى الخمر حتى يبلغوا الثامنة عشرة من عمرهم ، ولايباح لهم السفر حتى يبلغوا الاربعين ، ويحرم عليهم ان ينكروا وجود الآلهة ، او يؤكدوا بان الآلهة يمكن استرضاؤها بتقديم الهدايا والضحايا ، جموع المواطنين القوانين التى سنت لها من غير مناقشة ثقة منهم بالمشرعين الذين سنوا القوانين ولايعرف تفسير الشرائع الا القلائل من اصحاب العقول الفلسفية

تعقيب :ــ

ومن الجدير بالذكر انه اتيح لافلاطون اكثر من مرة ان يطبق آراءه فى الدولة لكنه اخفق فى كل ذلك ، فقد صدمه الواقع وثبت للناس عقم نظريته .

ومن نقاط الضعف فى نظرية افلاطون موقفة من اللذه ، فهو يرى ان الخير المطلق تآلف بين المعارف واللذات ، وتختلف اللذه عن الخير حتى فى عرف اللغة واللذه قد تكون شرا وليست خيرا ، وسنلاحظ ان كانط يبعد اللذه عن الاخلاق لانها تفسده .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

اما جمهورية افلاطون فانها اقرب الى الخيال منها الى الحقيقة ، والى الاستبداد منها الى الحرية تقوم على فرض البشر كانتا صماء لاارادة لهم ولا منازع ولا منافع يخضعون لقوانين بلامقاومة ويحترمون قيوده التى قيد بها الملكية والزواج والعاطفة الابوية وكلها غرائز طبيعية لاتقهر.

اخطأ افلاطون فهم طبيعة المرأة وحقيقة وظيفتها فى المجتمع واخطأ فهم طبيعة الزواج اذ جعله مؤقتا خاضعا لاختيار الحاكم كان بنى الانسان عجماوات ، وظن الروابط العائلية مدعاة للاثارة ، وهى اقوى عامل على اشعار الانسان بالمحبة النزيهة والعطف الصادق ، وفى سبيل استبقاء مدينة صغيرة يسهل تدبيرها لم يتورع عن القول باعدام الاطفال الزائدين عن الحاجة والضعفاء والمرضى ، كان ليس لهم انفس يجب احترامها ، وكانه لم يقل ان النفس اشرف واسمى من الجسم بدرجة طائلة فيجب ان يحسب لها حساب قبل القوة البدنية والنفع المادى .

ومن جهة اخرى فان "وجود النقص البارز فى مذاهب القدماء تجعلها من الناحية العملية — عاجزة فيما يقول كولورود عن اقامة نظرية فى القانون الاخلاقى المطلق ، مذاهب اقيمت من اجل الدول اكثر مما اقيمت لصالح البشرية بالاصدقاء ولبس للاعداء" ولم تسلم من هذه النقائص كبرى المذاهب القديمة ، فافلاطون مع سمو نزعته حرم استرقاق اليونان واباح فى الحرب تدمير الاعاجم وتخريب بيوتهم وارسطو يبيح رق الاعاجم ويحرم استرقاق اليونان ، ويرفض المساواة بين الناس ويخص الاقلية باحسن الاشياء ويطلب الاكثرية بالقناعة ولايشير فى مذهبه بكلمة الى حب البشرية .

جـ - المذهب الاخلاقي عند ارسطو
(٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)

عرف في كتب الفلسفة ان (ارسطو) هو اعظم تلاميذ افلاطون ومنافسه الفذ على عرش الفلسفة حتى قيل عنه بانه اكبر عقل ظهر في اليونان ولقب (بالمعلم الاول).

ولد ارسطو عام (٣٨٤ق.م) في اسطاغيره وهي مدينة مقدونية تقع في شمال اثينا ، وكان والده صديقا وطبيبا للملك (امينتاس) ملك مقدونيا وجد الاسكندر الاكبر وقد توفي والده وهو صغير فكفله وقام على تربيته وتعليمه رجل يدعى (بروكسينوس) ومارس في بداية حياته صناعة الطب طلبا للمعيش.

قدم الى اثينا في سن الثامنة عشرة وكانت اثينا في عصر ازدهار الفلسفة وكان شيخها اذ ذاك افلاطون فالتحق به واقام عشرين عاما تلميذا مجدا في الاكاديمية ويبدو ان خلافا بدا بين افلاطون وارسطو في اواخر ايام افلاطون فاعتزل ارسطو استاذه فكان ذلك مسوغا لاعدائه للطعن فيه والنيل منه.

وبعد وفاة افلاطون طلب الملك (فليب) الى ارسطو ان يعود الى مقدونيا ليكون معلما لابنه الاسكندر الذي اصبح فيما بعد (الاسكندر الاكبر) وظل ارسطو يعلم الاسكندر سبع سنوات ، ومن ثم حطت به الرحال في اثينا مرة اخرى فانشأ مدرسته في ملعب رياضي ولذلك سميت (الليسيوم) ، وكان يحاضر وهو يمشي خلال الاروقة المحيطة بمعبد (ابولون) فيتمتع بالهواء الطلق واشعة الشمس في الشتاء ، ولذلك سمي طلبته بالمشائين.

الحزب المعادي لمقدونيا على الحكم في اثينا ولاسباب سياسية ، اتهم بالالحاد فخشي القتل ، فغادر المدينة معللا فراره بانه بذلك لايهيء للاثينيين فرصة للاجرام ضد الفلسفة ولم يمهله القدر فمات بعد عام من فراره اي عام ٣٢٢ ق.م.

ناقضت فلسفة ارسطو استاذه في كل ضرب من ضروب المباحث والسبب يعود الى أن فلسفة افلاطون مبناها التصورات ، وعمادها الافكار والتأملات فهو فيلسوف عقلي خيالي

بحث ، وتبعا لذلك اهتمت اكاديميته فوق كل شيء بالرياضيات والفلسفة السياسية التأملية. اما فلسفة ارسطو فأساسها المشاهدات والمحسوسات ، وقواعدها التجارب والمقارنات ، فهو فيلسوف حسي ، ولذا اهتمت مدرسته اكثر بتدريس علم الاحياء والعلوم الطبيعية.

ويعتبر ارسطو من مذهب الاخلاق حقيقة وكتابة (الاخلاق الى نيقوماخوس) ذو اهمية كبيرة.

الفضيلة :ـ

تختلف نظرة ارسطو عن سابقيه للفضيلة ، فنظرته اعم ، اذ يقرر ان كل فضيلة هي بالنسبة للشيء الذى هي فضيلته ما يتم حسن الاستعداد لها ويؤكد تنفيذها الكامل للعمل الخاص بها ، وعلى هذا نستطيع ان نقول ان للعين فضيلة وفضيلتها ان تؤدى وظيفتها كما ينبغي ووظيفتها الرؤية والحصان له فضيلة وفضيلته ان يكون سريع العدو ، وان يحمل فارسه ، وقس على ذلك جميع الاشياء. ويصل ارسطو الى ان فضيلة الانسان هي تلك الكيفية الاخلاقية التي تجعله رجل خير وصلاح .

والفضائل الاخلاقية لابد ان تكون عادات مستمره والا فانها لاتسمى فضائل اخلاقية ، لان الانسان لايصبح كريما اذا جاد مره واحده في حياته ويرى ارسطو ان الفضائل الخلقية تاتي بالتربية والتعود ومن اجل ذلك وجب على المشروع ان يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة ، ولا تصبح الفضيلة فضيلة حتى تصدر عن صاحبها في يسر وسهوله ويجد في مزاولتها لذه ، وعلى العكس من ذلك الذى يجد صعوبة ومشقه وعناء في مباشرة الفضيلة يدل على عدم استعداده لها .

وبعد ذلك اخذ ارسطو في بيان قاعدة الفضائل الاخلاقية فيقول عند ما نتحدث عن امر او عمل متقن ونريد ان نمدحه نقول : لاينقص منه شيء ولا نريد عليه شيء فكاننا نقول ان الافراط والتفريط يفسدان الكمال ، والوسط هو الحق

بالفضائل الاخلاقية فى الانفعال والانفعالات ، وسطبين افراط يجب تحاسيه وتفريط يجب اتقاؤه ، والوسط هو الجدير بالثناء ، اذن فشرطا الفضيلة لا افراط ولا تفريط.

فمثلا فضيلة الشجاعة وسط بين التهور والجبن وفضيلة العزه وسط بين الغرور والخسة وفضيلة الحلم وسط بين الشراسة والضعف.

كما انه لا يرى فى الزهد فضيلة ، لان الانسان ليس عاقلا فحسب ، بل مركب من عقل وحس، فالعمل على ابادتها اضرار بالطبيعة.

السعادة او الخير الاعلى :-

يقرر ارسطو ان السعادة بلا معارضة هى من اكبر الخيرات (الخير الاعلى) والسعادة شىء نهائى كامل مكتف بنفسه ما دام انه غاية جميع الاعمال الممكنة للانسان.

ويرى ان الناس اتفقوا على ان السعادة هى الخير الاعلى ، ولكن اختلفت تصوراتهم حولها فيرى البعض انها تكن فى الحياة الحيوانية ، وهذا راى العبيد وهو راى ضعيف ، ويميل فريق آخر الى ان السعادة تكون فى المال ، ولكن المال لا يطلب لذاته وانما ليحقق به المرء اغراضا اخرى ، ترى ما هو الخير الاعلى ؟

يقسم ارسطو الخيرات الى ثلاثة انواع: خيرات خارجية كالثروة والجاه ، وخيرات البدن وجماعها اللذه ، ومما لاشك فيه ان خيرات البدن والخارجية لاتطلب لذواتها وكما هو معلوم فان الخير الاعلى هو ما يطلب لذاته لا لشىء آخر ولم يبق الا ضراب النفس ، وهى حياة التامل والتفكر وتكون باشراف جزء فينا وهو العقل ، والتى يقول عنها ارسطو: هى فى نظر فاتلك التى نسميها على الاخص وعلى الافضل خيرات فيقرر ان هذه الخيرات هى التى تبتغى لنفسها لا لشىء آخر ومن ثم تعطينا هذه الحياه السعادة الكاملة التى تتجاوز عادة طبيعة الانسان الخاصة والتى تجعلنا قريبين من الالهة.

ولا يستبعد ارسطو الخيرات الخارجية والبدنية بل يؤكد اهميتها فى اتمام

السعادة ، فمن غير السهل ان ياتى الانسان بالفضائل اذا كان مجردا من كل شىء ، فالاصدقاء والثروة والنفوذ السياسى آلات لاغنى عنها كما ان هناك اشياء يكون الحرمان منها مفقدا لسعادة الناس الذين تعوزهم تلك الاشياء : كشرف المولد ، والجمال فاننا لا نستطيع ان نقول عن انسان انه سعيد متى كان من الخلقة على تشوه كريه

السياسة والاخلاق :-

الانسان فى راى المعلم الاول مدنى بالطبع لم يخلق ليعيش وحده ..

والباعث وراء انشاء الدولة هو ان الانسان لايستغنى بنفسه عن الاخرين وغاية الدولة هى اسعاد المواطنين ومن وظائف الدولة التعليم فيجب ان تعممه وتوجهه والتعليم يقتصر على اولاد المواطنين الاحرار ويحرم منه الارقاء .

ويراعى حرية الفرد ، ويعترف باهمية الاسرة والملكية ويعتبرها امرين طبيعيين لابد منها ، ويرى ان الطبيعة اوجدت شعوبا قليلى الذكاء ، اقوياء البنية واولئك هم العبيد ويرفع الشعب اليونانى الى مقام السيد من سائر الشعوب .

تعقيب :-

يستطيع ان نقول اجمالا ان من المحتمل الايكون هناك (اى عند اليونان) بحث متقن اتقان البحث الذى وضعه ارسطو عن علم الاخلاق ، وهو يتضمن تفكيرا سليما دقيقا ، ومع ذلك فانه يترك فى نفس القارىء اثرا قويا جدا لعمل ناقص مشتت .

ومما انتقدت به نظرية ارسطو فى الفضيلة انها وسط بين رذيلتين لاننا نجد صعوبة فى التحدث عن الوسط فى الاشياء التى هى شر بذاتها كالفحش والسرقة .. الخ . ولا يمكن تان نتحدث فيها عن وسط بالنسبة اليها كذلك الحال بالنسبة الى الاشياء التى هى خير بذاتها كالصدق والافراط والتفريط وكلاهما عنده رذيلة لايكون لهما وسط تتمثل فيه الفضيلة الا عندما يكونان ضدين فان كان نقيضين امتنع الوسط كما هو معروف فى المنطق وقد انكر كانط وقد انكر كانط نظرية الوسط عند ارسطو كما انه كان

يرى ان الفعل لايكون اخلاقيا الا اذا اصطحب بقهر جميع الميول الطبيعية بعكس ارسطو واهم نقطة خلاف بين ارسطو وكانت هى تصورهما للعلاقة بين النظرية والتطبيق فارسطو يرى ان النظرية تترتب على التطبيق واحيانا يمكنها ان تختصر امام التطبيق . اما كانط فيرى ان النظرية هى التى تنظم وتتحكم فى التطبيق ، ويجب بالتالى ان توضع بصرف النظر عن التطبيق . صحيح ان الاخلاق وضعت لتطبيق على الانسان ، ولكن يجب تأسيسها اولا قبل تطبيقها .

وارى ان ارسطو لم يكن محقا حين جعل الفضيلة عامة ، وقياسا على نظريته يقول عن حمار قوى يستطيع حمل بضائع انه حمار ذو فضيلة ؟ . ونقول عن الحية ذات السم القاتل انها تتصف بالفضيلة ؟ الا ترى اننا لا ننسب الفضيلة الى عمل انسان لانه خرج منه من غير ارادة كحركة النائم ادت الى انقاذ رجل من خطر محقق ، فهذا العمل لم يتحقق فيه شرطا الفضيلة وهما المعرفة والارادة ، لذلك فان الفضيلة تخص بالانسان العاقل دون غيره .



د - المذهب الاخلاقى عند أبيقور
(٣٤٢ - ٢٧٠ ق٠م)

ابيقور فيلسوف يونانى ، ولد فى جزيرة ساموس احدى جزر الارخبيل الاغريقى من عائلة عريقة ، وبعد ان طاف فى البلاد واستقر فى (اثينا) مثوى الفلسفة والفلاسفة حيث افتتح عام (٣٠٦ ق٠م) مدرسة فى حديقة داره٠ واخذ يعلم فيها مذهبة فكان مؤسس الابيقورية ، وقد ظل يدرس فيها الى ان مات٠

واذا نظرنا الى حياه ابيقور وسيرته نجدها لا تتفق مع الفكرة التى تكونت فيما بعد عن الابيقورية واقترانها بالاباحية ، فقد كان زاهدا فى حياته يكتفى غالبا بالماء والزاد والقليل ، واذا اراد التوسعه على نفسه طلب من احد تلاميذه ان يبعث له قطعة من الجبن وكان يقول دائما القليل الضرورى يجب ان يكون لسعادة الحكيم بقليل من خبز الشعير والماء يمكن ان يكون المرء سعيدا ٠

عاش محبوبا من تلاميذته بل لم يحصل استاذ قبله لم يظفر بمثل حب تلامذته له مرض بالحصوة مقاسيا منها آلاما تذهب بصبر اشد الرجال احتمالا ، لكنه احتملها بصبر نادر وشجاعة فائقة تالى ان حانت منيته٠

اللذة والفضيلة والسعادة:

غاية الفلسفة عند ابيقور هى طلب السعادة والنجاة من الالم ولذلك لم يشتغل بالمنطق والطبيعة الا بالقدر الذى رتاه ضروريا لاقامة مذهبة فى الاخلاق٠

ويرى ان السبيل التى يجب ان يسلكه المرء هى السبيل الملائم للطبيعة وهذه السبيل عند ابيقور هى ان كل حيوان يرغب فى اللذه كخير اسمى ويفر من الالم كلما امكنه ذلك لانه شر محض، وهذا قانون عام للكائنات الحية الحساسه جميعا ولكن اتضح له ان بعض اللذات تعقبها آلام ، وان بعض آلام ، شرطا للحصول على لذات فاضا ف ابيقور مبدا اخر وهوان الانسان قد وهب العقل فلابد ان يستخدمه فى طلب اللذة والمفاضلة بين اللذات ومن هنا بين ابيقور الاصول الاربعة لتعاليمه الاخلاقية

وهـــــــــي :ـ

١ ـ اطلب اللذات التي لايعقبها الم .
٢ ـ فر من الالم الذى لا يجلب ايه لذه .
٣ ـ ارفض اللذه التي تحرمك من لذه اكبر منها ، او تكون عاقبتها الما اكبر منها .
٤ ـ اقبل الالم الذى ينجيك من الم اكبر ، او الذى يجلب لك لذه اعظم .

ومن اجل كذا دعا الى الحياه السعيدة ، والاستبعد ، رغبة شخصية او لـــذه فرديه ، واجب عليه ان يسيطر على شهواته ، ويتحكم فى اهوائه وامن يحتمل الالم مـــن اجل لذه يتوقعها من وراء احتماله .

ويفرق ابيقور بين نوعين من اللذات : لذه هادئة دائمـة وهى لذه السكـــون والطمأنينة ، ولذه حادة سريعة ذائلة وهى لذه الحركة .

اما اللذه الاولى : فهى الخلو من كل الم وقلق واضطراب بال ، ويعد ابيقور ان عدم الالم ليس مجرد تمتع فحسب وانما هو تمتع بلغ القيمة ، فهذه اللذه التى تجعلنا سعداء لاننا ننعم بجسم خال من الالم ونفس هادئة ليس هناك ما يقلقها او يعكر صفوهــــــا وهذه هى اللذه العقليـــــة .

اما اللذه الثانية : فهى التى تستحثها فينا نوازع الجسم الذى تتطلب دائما الارضاء مثل لذه الاكل والشرب والتناسل واللذائذ الروحية والعقلية اثمن بكثير من لذائــــــذ الجسم لان لذائذ الجسم وقتيه وآنيه ينعم بها الانسان فى ساعة ارضاء لرغبة الجســـم اما اللذائذ الروحية والعقلية فينعم بها الانسان فى الحاضر والمستقبل والحكيـــــم يستطيع ان يكون سعيدا فى حالة عناء جسده لان راحة النفس وطمانينة العقل فـــوق كل لذه بدنيـــــة .

اذن فغاية الحياه السعادة ، وهى الحصول على اللذه ويعتبر العمل فاضــلا اذا اوصلنا اليها ، وتبعا لذلك تكون الفضيلة ملكلة اختيار الاعمال التى تنتج اللـــذات اذن فالفضيلة لا تكتسب لنفسها بل لما تحصل منها على السعادة .

ففضيلة العفة مثلا لاتستمد قيمتها من تطهيرها للروح بل لانها تحقق لنا لذات ادوم من غيرها والعدالة لاتعتبر خيرا فى ذاتها لان العدالة الطبيعية هى مجرد تعاهد لاتقاء الاذى المتبادل والصداقة من الفضائل لانها تعود علينا بمنافع متبادلة فجميع القوانين التى تجلب لنا منافع لها قدسيتها فاذا انتفت منها المنفعة المنفعة تصبح فى الوقت نفسه غير محترمة.

السبيل لتحقيق السعادة :ــ

قلنا ان السعادة الحقيقية عند ابيقور تكون فى «خلو من الالم وفى هدوء النفس وطمأنينتها ، والذى يصل الى هذه الدرجة هو الحكيم ، ولكن كيف نصل الى هذا المثل الاخلاقى ؟ يجيب ابيقور انه يجب ان نعرف ما تطلبه منا الطبيعة الانسانية فيرى ان هناك رغبات متنوعة ولكل منها حكم خاص:

(١) الرغبات الطبيعية الضرورية: فيجب تحقيقها والا تعرض الانسان للموت والمرض ، ومثال هذه الرغبات الاكل والشرب والنوم وهذه الرغبات سهلة الارضاء قليلة العدد يسيرة المطلب ، ويكفى لارضائها قطعة خبز وكوب ماء وقطعة خشب منبسطة للنوم عليها .

(٢) الرغبات الطبيعية وغير الضرورية وهذه الرغبات ليست ضرورية لضمان الحياة الانسانية كالرغبة فى الزواج والانجاب... الخ فان خطر هذه الرغبات عظيمة واذا تعودها الانسان يصبح خاضعا لها وكلما كثرت هذه الرغبات ازداد ، . خضوعه لها ، وخرج زمام الامر من يده ، ولذلك كان احكم الناس هو الذى يزهد فى صفات الرغبات.

(٣) الرغبات التى ليست طبيعية وليست ضرورية: مثل الرغبة فى الغنى والسلطة والجاه فهذه من السخف ارضاؤها ، لانها كثيرة لا تحصى ، ومتعطشة لا ترتوى وتتطلب متاعب لاتكاد تنتهى ، والحكيم يجب الا يأبه لمثل هذه الرغبات ، بل واجبه ان يكفيها وان يفرض لذاتها .

والسعادة ليست المجون وحياة الدعارة ، بل فى تنظيم الرغبات واتباع دائم

للاعتدال والابتعاد عن الالم حتى لايكون له عليه سلطان .

والحكيم الابيقورى يهمل الروابط الانسانية عند تبصره فلايهتم بحب ، ولاتصبح ربا لاسرة ، لان الزواج والابوة مصدران لهموم ومشاغل كثيرة فمن الفطنة ان يفر منهما الحكيم كما انه ينسحب من الصراع السياسى ولا يشارك فيها الا فى ظروف استثنائية وينصرف الى الحياة الهادئة البسيطة محاكاة لراحة الآلهة الابدية بعيدا عن دنيانا الحاضرة .

ولاحظ ابيقور ان هناك شيئين يعملان على شقاء الانسان : الايمان بان الالهة تهتم بامر الانسان ، والفزع من الموت الذى يتهددنا فى كل آونة ، فحاول ابيقور ان يبدد دواعى الخوف عند الانسان ليدعم نظريته الاخلاقية الداعية الى طمانينة النفس .

فلا يرى داعيا للخوف من الالهة لانها مشغولة بانفسها عن امور البشر ، فسعادتها تفترض الا تشغل انفسها بحكم العالم ، وان كانت تظهر لاشخاص من آن لاخر ، وليس هناك مايدل على انها تهتم بعقاب الاثم واثابة الصالح . ودليل ابيقور على اهمال الالهة للكون ان (جوبيتر) يرسل الصواعق على معبده ، وكان الاولى ان يصعق ابيقور الذى لايعترف بسلطانه ويفسر نظام الكون الطبيعى بطريقة آلية ميكانيكية خاصة دون تدخل الالهة .

اما الخوف من الموت فسببه تصورنا اننا بلاقوة ، ولكنه يرى ان الموت لايعنينا مادمنا موجودين ، لان الموت لم يحدث ، وحين يحدث لانكون موجودين .

هذه هى الافكار الرئيسية فى المذهب الابيقورى ونلاحظ انه عندما انتقلت الفلسفة الى الدولة الرومانية نسبت الى الابيقورية تعاليم اخرى فلم تجد لها الا اتباعا تستروا وراء اسمها ليخفوا رذائلهم وشهواتهم التى يزعمون الخير فى ارضائها .

تعقيب :ـ

ان نقاط الضعف فى المذهب الابيقورى كثيرة فيها ايمانهم بتعدد الالهة

وهذا ما يأباه العقل والفطرة السليمة وهو ظاهر الفساد اذ ان تخصص كل اله بناحيـة من نواحي الحياة يؤدي الى فساد الكون (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا) وقال تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذ لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفـون)

وحاول ابيقور ازالة الخوف من الموت بطريقة سفسطائيـة حيث يرى عدم ملاقاه الموت وذلك لفناء الروح ، الا ان الادلة العقلية والفلسفية كلها تذهب الى بقاء الروح بعد فناء الجسـد .

اما الخوف من الموت الذى يريد الابيقورى التخلص منه من اجل ان يبقى الحكيم بمعزل عن الاضطراب فهو ليس خوفا سلبيا ، بل هو خوف ايجابي حافز على العمـل الاخلاقى الا ترى المؤمن يحاول جاهدا ان يبتعد عن الرزائل خوفا من ملاقـاة تلك اللحظة؟ .

وجعل ابيقور اللذة مقياسا لاحكامنا الخلقية هذا المبدا خاطئ ، لان الانسان كثيرا ما يعزف عن اللذه ، ويقبل على افعال تجلب له الما كالتضحية ، ثم ان الله لا تطلب لذاتها وانما لغاية اسمى منها وانبل وقد انتقد كانط بشدة جعل اللذه مقياسـا لاحكامنا الخلقية لانها تختلف من شخص الى اخر اى انها تفتقر الى جعلها قانونا كليا ثم ان اللذه حسية والاخلاق معنوية لذلك لايمكن جعل اللذه مقياسا للاخلاق.

وتعاليم ابيقور مليئة بالمفارقات والتناقضات فهو يؤمن بوجود آلهة وينكـر .. شها ـ مع ما فى اعتقاده من ضلال وفساد ـ ويؤمن بمذهب اللذه ويدعو الى حيـاه التقشف ، ويؤمن بالفضيلة ولكنه لايرى لها ايه قيمة فى ذاتها ، والصداقه عنده لايقـوم الا على المنفعة المتبادلة ومع ذلك فانه يقول لنا لن الحكيم قد يضحى بحياته فـى ظروف ما من اجل صديقـه .

ويدعو المذهب الابيقورى الى التمثل بالحكيم والحكم انسان زاهد يهمل الروابط الانسانية يهتم بحب ولا تصبح ربا لاسرة بعيد عن الصراعات السياسية ولا يشارك الا فـى ظروف استثنائية ينعم بالهدوء والسكون بعيدا عن الالم والمنغصات : اليس من المستحيـل ان تقام حضارة او تبنى مدينة على اساس فلسفة هذا مثلها الاعلى ؟



ط - المذهب الاخلاقي عند الرواقيين

الرواقيين هم اتباع زينون ، الفيلسوف اليوناني الذى كان معاصرا لابيقور ومعارضا له في تعاليمه .

ولد زينون سنة ٣٤٢ ق.م في مدينة (سيتيون) من اعمال قبرص، وكانت تغلب على اهل هذه المدينة النزعة الدينية وينشا وترعرع في اسرة تعمل بالتجارة ومارس زينون التجارة في مطلع شبابه الا انه فقد كل ثروته لكارثة مالية حلت به فذهب الى اثينا وتتلمذ على الكلبين) ــ الكلبين مدرسة انتستانى وسميت كذلك نسبة الى المكان الذى كانت تعلم فيه (كلب) وتقوم تعاليمها على احتقار المواصفات الاجتماعية والزهد في اللذات والقول بان الفضيلة هي الخير الوحيد وقد يطلق على كل منكر للمبادىء المقررة وكان الكلبيون غلاطا في تقدهم وسلوكهم ــ كما درس (الفلسفة الميغارية) وفلسفة سقراط فتجمع لديه معارف شتى من المذاهب فاخذ فيها ما راه صحيحا وطبعها بطابعه الخاص فخرجت للناس فلسفة جديدة وانشا مدرسته سنة ٣٠٠ ق.م وعرفت هذه المدرسة بالرواقية لان مؤسسها كان يعطى دروسه في بعض اروقة اثينا المزخرفة بالنقوش والرسوم .

وقبل الخوض في نظرية الرواقيين في الاخلاق نرى من الضرورى ان نمهد لذلك بالحديث عن فلسفتهم في الطبيعة لما لها من اتصال ــ الى حد ما ــ بالاخلاق

وتتلخص فكرتهم في ان الله والعالم شىء واحد فالعالم هو المادة والطبيعة والانسان جزء منه والله هو القوة التى تجعل فيه الحركة والنظام فليس هناك في الحقيقة الا كائن واحد تصدر عنه الاشياء وتعود اليه ، وهذا العنصر الفاعل هو (نار عاقلة تسير في اعمالها بحكمة) انها روح تبعث الحياه ، الا انها غير منفصلة عن الاشياء التى تبعث فيها الحياه وهذه النظرية التى تقرر وحدة الوجود وتتسق كل الاتساق مع نظرية الرواقيين في الخير الانسانى .

الفضيلة :ــ

تتلخص نظرة الرواقيين في ان الانسان مكون من جزاين الجسم والروح وبعد الموت

يتحول الجسم الى مادة والروح الى النار ذات العناية الفاعلة.

والقانون الاخلاقى الذى يجب ان يتبع هو (عن وفق الطبيعة) والطبيعة محكومة بقانون عام لا يخرج عن سلطانه شئ والاستثناء فيه ، والانسان جزء من الطبيعة فلا يشذ ، ولابد ان يكون عمل الانسان تابعا لاهم جزء فى طبيعته وهو العقل فالفضيلة ايقاظ العقل فينا واخضاع الجسم وشهواته وغرائزه له واحتقار اللذات والمتع الجسمية.

وتدعو الرواقيه الى زهد غير محمود ، وزهد هذا يؤدى الى خلل فى القوى وتنتهى بصاحبه الى نبذ الحياه كليه كما فعل ذلك مؤسسها زينون حيث مات سنة ٢٧٠ ق.م منتحرا .

والفضيلة فى جوهرها معرفة والرذيلة جهل ولكن الرواقيين يؤكدون ان الجهل اختيارى ، بمعنى ان الناس يمكنهم اتقاء الخطأ — الذى يعتبر جوهر الرذيلة — لو آثروا استعمال عقولهم ، ولا تستمد الفضيلة قيمتها من الغايات التى يراد تحقيقها ولكنها هى الغاية تشتهى لذاتها .

السعادة او الخير المطلق :—

السعادة تأتى تبعا للفضيلة ، وليست السعادة فى طلب لذه ، ولا فى تحاشى الم ، بل السعادة هى الخير المطلق ، ولكن ما هو هذا الخير المطلق . . . ؟

انه تخلص من الاضطراب ، والعيش فى هدوء وطمانينه — ويطلقون على هذه الحالة كلمة يونانية وهى (اتاركسيا) — ولكن ما اسباب هذا الاضطراب وكيف نتخلص منه . ؟

هناك امران يبعثان على الاضطراب :—

اولهما : الشعور بنقص ما فينا نعتبر انه بالنسبة لنا من تالشرف والنبل .

ثانيهما : تشبع النفس برغبات فى امور لا يقدر لها التحقيق .

وتحصل السعادة بازالة هذين الباعثيـــن •

اما الاول : فيمكنه التخلص منه ذا ما المانع ان يكون الانسان شريفا ؟ والطريــق ليس بصعب ، فالانسان يملك بصيرة تهديه الى ما ينسجم مع شرفه ، وليس على الانســان الا ان يستعمل بعض الوسائل ليكون اكثر استبصارا وحذقــا •

فهذا اخوك غير عادل معك • ابحث عن علاقتك الطبيعية به • لاتفكر فيما يفعله بك وانما خذه على انكما قد غذيتما من ثدى واحد ، وفكر فيما يجب عليك نحوه ، وبالطريقة نفسها تعرف ماينبغى عليك نحو جارك ومواطنيك •• الخ وبذلك يزول السبب الاول •

اما السبب الثانى فليست الاشياء هى التى تسبب لنا الاضطراب ، ولكـــــن تصورنا وآراؤنا عنها هى التى تبعث الاضطراب ، فمثلا الموت نراه مخيفا لاننا نراه شــرا اما اذا نظرنا اليه على انه يبعث السرور او ان الحياء والموت سيان ، فلن نصيـــــــر للموت اهتماما •

فاذا قدر الانسان الامور التى لاتخضع لارادته وزنها بميزان الخير والشـــــر اصابة الاضطراب لانه يرغب فى الخير ويخشى الشر ، اما اذا استوى عنده وجود مالا يخضع لارادته وعدمه ، فانه بلا ريب لن يشعر بضيق ولا اضطـــراب•

فمثلا اذا حلت كارثة بثروتك ، فاذا اعتبرت وجود الثروه خيرا وعدمها شــــرا ذهب من الضيق والاضطراب ، اما اذا استوى عندك وجودها وعدمها فقد صـــرت بنأى عن التاثيـــر •

ولايمكن تالحصول عليه ، ولا يخضع لارادتنا ، يجب ان يستوى لدينا امتلاكـه وعدمه ، مثل الجمال والثروة والمجد ••• فصفة الخير والشر تنتفيان فى الامور التـى لاتخضع لارادتنا ، وهاتان الصفتان لاتطلقان الا على ما يخضع لارادتنا ، كرغباتنــــا وآرائنا وعواطفنا •

وتمتاز به الرواقية نزعتها الانسانية ، فالناس جميعا من اسرة واحده فلا فوارق

اجتماعية بين الطبقات وما العبيد الا اخوان لنا ، ما دمنا ننتمي الى اصل واحد ونخضع لقانون واحد ، ونسير جميعا لغاية واحدة ، فيجب ان يعامل الانسان معاملة حسنة لا استثناء في ذلك ، وان كانوا عبيدا فالاقدار اقتضت ان يكونوا اقل شأنا منا .

الحكيم الرواقي :ـ

المثل الاعلى للاخلاق عند الرواقيين هو الحكيم ، وهم يشيدون بحكيمهم لما يتمتع به من مزايا وصفات ، فالحكيم هو وحده المنفرد بالغنى والجمال والحرية والسعادة الكاملة ، وهو يمتلك كل الفضائل لذلك فهو يماثل الآلهة .

وهو لا يرغب قط فيما هو طوع لارادته ، والمطامع الاخرى التي تثير آمال الناس وتهتز نفوسهم غبطة او حزنا ، لا اثر لها عند الحكيم ، لانه لا يستطيع ان يحكم عليها بانها خيرا او شر ، والحكيم عرضه للآلام كغيره من الناس الا ان امضى الالام لا يعكر صفو نفسه المسايرة لمنطق العقل ، فالحكيم لا يعبأ بالالام ولا بالاحداث العارضة ولا حتى بالموت ولو سقطت السماء على راسه فسجن تحت ركامها فانه لا يضطرب ولا ينام قلبه ضعف او خور ، ويسعد الحكيم وهو على آلة التعذيب ، والمصائب والمرض والموت لا تحول دون تمتعه بالسعادة .؟

ومع هذا افلا يجوز ان نعتبر الحكيم كائنا مجردا من كل انفعال واحساس بل الحكيم يشعر ويستشعر الالام ولكن لا يكترث بها .

وقد ينتحر الحكيم مع انه مناقض لفضيلة الشجاعة وعدم الاكتراث بالمصائب والالام عندهم ويقولون في هذا : هناك دلالات طبيعية تشهد ان الموت افضل من الحياة ، ففي حالات الكوارث التي لا تطاق والبتر والامراض المستعصية له ان ينتحر ليحتفظ بحريته وينعم بفضيلته .

تعقيب :ـ

بعد هذا السرد الموجز للمذهب الرواقي نقول : بالاضافة الى صفة الزهد غير

المحمود الذى يتصف به هذا المذهب فهو يستحيل تطبيقه ايضا ، فالحكيم الرواقى ليس الا نسيجا من خيال الفلاسفة الرواقيين لا وجود له على ارض الواقع وهو اشبه ما يكون بـ (سوبر مان) الشخصية التى يتخيلها (نيتشة) عن الرجل القوى الذى سيظهر فى جبال الالب.

" بيد ان متأخرى الرواقيه على الاقل قد فطنوا الى ان مثل هذا الحكيم الذى لا يهيج ولا ينفعل يتعذر وجوده بين البشر ، وقد المحوا الى ان العصور القديمة ربما عرفت بطلا او بطلين من ابطال الاخلاق الذين حققوا المثل الاعلى ".

وقد جعل الرواقيون الاخلاق عسيرة المنال بسبب التزمت الزائد فحكيمهم يسعد وهو على آلة التعذيب ، والمصائب والاهوال والموت والعار كل ذلك لا يحول دون تمتعه بالسعادة؟.

وبذلك نرى استحالة تطبيق هذا المذهب على ايه فئة من المجتمع لمنافاته الفطرة الانسانية ، ومناقضته لميول الانسان المختلفة ، كما لايمكن ان يقوم على هذا المذهب مدينة ولاحضارة.

وقد ارتدت الرواقية الى رأى سقراط فى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة ، وقد بينا فيما سبق عند الحديث عن مذهب سقراط ضعف ذلك.

ثم ان هذا المذهب ملئ بالتناقض بين المبادئ والنتائج ، فمثلا قالوا ان الكون يخضع لقوا بين جبرية صارمة ، ومع ذلك ردوا اقتراف الشر الى اختيار الانسان ، كما ان تحمل الحكيم للآلام والمصائب تنافى قولهم بالانتحار ومن المآخذ ايضا انهم استخفوا بالمشاعر النبيلة التى تثير تقدير الناس مثل التعاطف الوجدانى بل استخفوا بالحب كعاطفة.

ومن اكبر خطأ فى الفكر الرواقى قولهم بوحدة الوجود ، وهذا القول يناقض مبادئ العقل والفطرة السليمة ، فكيف يكون الشئ خالقا ومخلوقا فى آن واحد.

وهكذا لاحظنا ان الصفة البارزة التى تجمع بين نظرية سقراط وافلاطون

وارسطو، وابيقور والرواقيين ، هى انها عقلية ، وهى تحدثنا عن الفضيلة والسعادة ، ان تفصيلاتها وتحديد اعيانها يختلف من مدرسة الى اخرى.

واتصف اكثر هذه المذاهب الاخلاقية بانها اقيمت من اجل الدولة اكثر مما اقيمت لصالح البشر ، وللاصدقاء ، وليس للاعداء ، فافلاطون مثلا يحرم استرقاق اليونان في حين يسمح في الحرب تدمير الاعاجم ، وارسطو يبيح رق الاعاجم ويحرم استرقاق اليونان ويرفض المساواه بين الناس الى اخر ماهنالك من نزعات عنصرية وكذلك وجوه النقص فيها بارزه ورأينا ان المذهب الرواقى اتصف بصفة انسانية ودعا الى المساواه بين الناس ، الا انه من المستحيل ان تطبق هذه الاخلاقية على ايه فئة من الناس.

(٤) فكرة السلطة والقانون في الحضارة الرومانية

ساهمت العقلية الرومانية بعد العقلية اليونانية في بناء حضارة البحر الأبيض
المتوسط فقد كان الدور الذي لعبه الرومان دوراً عملياً أكثر منه عقلياً فاهتموا
بالتنظيم والتشريعات التي تكفل مقتضيات الأمن وتحقيق العدالة في أنحاء
إمبراطوريتهم الشاسعة، ثم يهتم الرومان إذن بالفلسفة والجدل حول
المسائل الميتافيزيقية ولم يحاولوا معرفة كنه عالم المثل بل اهتموا بوضع الأسس
والقواعد العملية لتنظيم الدولة وتحديد حقوق المواطنين وواجباتهم ولعل أدل
على عدم اهتمامهم بالفلسفة من هذه الحادثة التاريخية حيث حدث بعد أن سيطر
الرومان على أثينا وذلك في سنة ١٥٦ ق.م. أن فرضوا على هذه المدينة
غرامة مالية كبيرة لما قام فيها من أعمال السلب والنهب فأرسل الأثينيون
وفداً إلى روما لطلب تخفيض هذا الحكم وكان مكوناً من ثلاثة من الفلاسفة
هم "كرنيادس" و"كريتولاوس" و"ديوجين" صاحب المذهب المشهور
وانتهز هؤلاء فرصة وجودهم في روما فألقوا سلسلة من المحاضرات
بهروا بها عقول الشباب الذي كان متعطشاً لمثل هذا النوع من المعرفة
وفاز "كرنيادس" على خصومه ببلاغته التي كانت تلائم المزاج الروماني
فأثار إعجاباً. ووصف "بلوتارك" المؤرخ الروماني هذه الحادثة بقوله:
"لقد تناقل الناس خبر يوناني عظيم يفتن المعرفة سحر العقول وبهرها
وأدخل في نفوس الشباب حب العلم فتركوا جميع مشاغلهم
وتعلقوا بسحر الفلسفة"، ولكن "كاتون" المشرع الروماني
قد ساءه أن تتغلغل تلك الروح الفلسفية في روما وخاف

على شباب روما أن هوكرس جهوده وحماسة لتلك الشئون العقلية أن ينتهى بتفضيل المجد العلمى وصناعة الكلام على المجد الحربى وصناعة السيف فذهب الى السيناتو (مجلس الشيوخ) ولا مر على ترك هؤلاء الغرباء اليونانيين دون حسم لمسألتهم وطلب البت فيما جاءوا من أجله على وجه السرعة حتى يعودوا الى بلادهم قبل أن يفسدوا على الرومان عقليتهم العملية • والواقع أن روما لم تستطع أن تبنى عظمتها وتخلد مجدها فى التاريخ وانتصاراتها الحربية الا بفضل صراحة الخلق وقسوة العزيمة والنظر الى الأمور نظرة واقعية بعيدة عن كل خيال واخضاع حياتهم وتصرفاتهم لنظام دقيق فى ظل القانون وقد كان نينيين يمثل هذه العقلية الرومانية خير تمثيل بما فيها من واقعية واتجاه عملى ووطنية متفانية واذ وصف بأنه قوى الجسم لا يمل العمل قد اكسبته المواقع صرامة وشراسة وظهرت على جسمه فى مواقع متعددة آثار الجراح التى أصابته فى الحرب وكان يحتفظ حتى بعد أن تقلد أعظم المناصب ببساطته فى المعيشة وينتقل بين حقله حيث يزرع بنفسه وبين السيناتو حيث يكرس بلاغته لخدمة العدالة والدفاع عن الحقوق • هذه الواقعية الرومانية اذا قورنت بمثالية اليونان ظهر لنا فيها طابع سلبى وهو انها لم تكن تسمح بالتفكير وانطواء النفس على ذاتها لاكتشاف مكنوناتها فلم يحاول الرومان أبدا بدافع ذاتى أن يرجع الى نفسه فيتخللها كما يفعل الانسان الذى يقتنع بأن العالم المادى عالم أوهام ولم يخطر بباله أن يكون هذا العالم عالم غرور وأخطاء بل كل ما رآه أن الانسان يعيش ويجب أن يعيش فى هذا العالم فيجب أن ينظر ويهتم بما حوله فى الخارج أما العالم العقلى وعالم المثل • الذى تخيله

أفلاطون ، هو بالنسبة للروماني الذى عاش فى ابان مجد الامبراطورية خيال يسحر العقول ولكنه لا يؤدى الى شىء . وقد اصطبغت الفلسفة ذاتها بهذا الطابع اللاتيني الواقعي حين تأملت فى روما فنرى (بوزيد ونيوس) يهتم بزيادة الأقاليم المفتوحة لملاحظة عاداتها وطبائعها غير المألوفة ويعجب باتساع نطاق المد والجزر على ساحل الأطلنطى وبالقردة التى تقفز بين صخور جبل طارق . وكان من أثر هذه النظرة الواقعية أنه حينما دخل الشك فى النفوس بعد أن أخذت الامبراطورية تتدهور وحينما مس هذا الشك قيمة الظواهر الخارجية لم يستطع الرومانى الا فى حالات نادرة أن يجد فى نفسه منبعا يستمد منه القوة التى تسنده فى محنته واذا كان ماركس اوريليوس قد استطاع أن يتغلب على هذا الشك متأملا به الفلسفية فانه يعد من الحالات النادرة كما أنه لم يشعر بلذة التأمل والحاجة الى اختبار النفس الا حين أطرح جانبا المثل الرومانية القائمة على تمجيد القوة المادية . لقد اقتنع الرومان اذن أن العالم يجب ألا يعرف لمجرد المعرفة بل يجب أن يعرف ليستخدم وحين شرح لوكريس فى احدى قصائده النظرية الكونية لابيقور لدى مواطنيه محنونا بالرغم أنه قصد بها ازالة الخوف الذى ينغص حياة الناس من فكرة الموت هذه الواقعية وهذه النظرة العملية يلتقيان عند هدف أساسى واحد هو الواجب الوطنى فنشاط الانسان الايجابى وتنظيمه الجهود الجمعية يجب أن يؤديا الى شىء واحد هو عظمة روما وسيادتها وقد أصبح الوطن أو المدنية فى هذه الحالة محورا لجميع القيم أومبدأ وغاية كل نشاط وفى حياة كل انسان يجب أن تتقدم الواجبات نحو الدولة على أى واجبات أخرى مهما كانت قيمتها فالانسان

يتزوج اذا كان ذلك يخدم الدولة وينجب أطفالا وفق ما تقتضيه مصلحة الدولة كما أنه يعيش للدولة ويطمع في أن يموت من أجلها وخدمة الدولة هي ما يضعه الانسان نصب عينه حين يزرع الحقل أو حين يفكر أو يتكلم على أنه يجب أن نلاحظ أن فكرة الدولة لم تكن تعنى في نظر الرومانى الهيئة الحاكمة بل كانت تعنى المواطنين جميعا ولذلك فقد كان الرومانى يتكلم ويستخدم كل قوته البلاغية في القروم للدفاع عن حقوق المواطنين ومهاجمة كل من يعمل بل كل من تصدر منه أن نزعه للاضرار بالصالح العام حتى لقد قال بعض المؤلفين أن أفراد الشعب الرومانى قد جند كل منهم لنفسه للسهر على مصلحة الجميع وتحقيق مجد المدينة •

النشاط الواقعى كمبدأ أو المدينة كهدف لهذا النشاط والنظام والقانون • تحت سيطرة العقل كوسيلة ذلك هو المثال الأعلى الأخلاقى كما صورته العقلية الرومانية فى عصور ازدهارها فاذا كانت فكرة النظام تحتل مركز الصدارة فى الصورة الخلقية عند الرومان فمن الواجب علينا تحليل هذه الفكرة اذ قد يميل الى الاعتقاد بأن فكرة النظام كما عرفتها العقلية الرومانية تقترب مما عرفته العقلية اليونانية عن فكرة الانسجام على حين أنها تبتعد عنها فى الواقع كل البعد فالانسجام اليونانى يحمل فى ذاته قيمته العظيمة ولا يحتاج النشاط الخارجى لاظهار تلك القيمة اذ أن الحكيم يبحث عن الانسجام الروحى لارضاء ما ينزع اليه العقل من حب المعرفة الخالصة والرغبة فى الوصول الى الحقيقة العليا التى تفرض قوانينها على الكون أما النظام الرومانى فانه بعيد عن هذه المعايير الخاصة بوحدة الكون والكمال والخلود ومعياره الوحيد هو قيمته العملية ومقدار ما يحققه من نجاح فى

محيط الحلبة فهو يتمثل فى حنكة القائد المنتصر أو فى التمصر وموازنة اقتصاد يسات الدولة لتحقيق الرضاء فى كل أسرة أو فى اعداد دفاع أو اتهام قوى الحجة محب ، الأطراف لخدمة الصالح العام أو فى حكمة المشرع الذى يضع القوانين بما يطابق حاجات الناس ويحقق العدالة فى جميع صور ' وتفاصيلها ومجمل القول أن فكرة الانسجام اليونانى ذات جوهر جمالى .

(فكرة الجمال فى الأخلاق) تبحث عن جمال الروح وصفاء الضمير وروعة الحقيقة على حين أن فكرة النظام الرومانى تهدف الى غايات عملية مباشرة أو اذا شئت نقول ان الانسجام تأمل على حين أن النظام وسيلة لحسن استخدام الطاقة البشرية ونتيجة لهذه الفكرة اتجه رجال الفكر والفلسفة فى روما الى الملاحظة ووصف أخلاق الرجال ودوافعهم المختلفة والى تحليل النفسيات لا كما يجب أن تكون ولكن كما تبرز فى محيط الواقع ووسيلة تحقيق النظام على النحو الذى فهمه الرومان أى النظام الخارجى العملى لا يكون الا باحترام القانون وفى ذلك ما يفسر لنا ازدهار التشريع الرومانى وقوته بل أن أهم ما ندين به الى الحضارة الرومانية هو ما تركوه لنا من تشريع تعد أساسا لكثير من التشريعات الحديثة ولم يفكر الرومان مطلقا فى ارساء تشريعاتهم على دعامة فلسفية أو يبررونها بالرجوع الى مثال فلسفى عام ولم يتساءل مشروعهم قط اذا كان هناك ما يبرر وضع هذا القانون أو ذاك . والواقع أن البحث فى مشروعية القانون لاتكون فى الغالب الا فى عصور الأزمات والانقلابات السياسية وقد ظهر هذا الاتجاه فعلا حينما أخذت عظمة روما فى التدهور أما فى عصر القوة والازدهار فقد كان يكفى للقانون أن يؤدى مهمته التى شرع من أجلها بغض

النظر عن أساسه الخلقى أو الفلسفى وليس نفى ذلك ما يعيب التشريع الرومانى أو الواقع أنه فى عصر الازدهار والاستقرار لا تكون الاخلاق والقانون الا عبئا وأحيانا فلا يحتاج المرء لسلطة القانون لكى يحسن التصرف ولا يحتاج القانون لأن يكون سيفا مسلطا على رؤوس الأفراد لكى يقوم بواجبهم على الوجه الأكمل وكل ما فى الأمر أن يظل القانون قوة تراقب عن بعد وتعيد الحق الى نصابه ان اختل ميزان الحق نتيجة لسوء التأويل لا لسوء النية وهنا تعقد مقارنة أخرى بين اليونان والرومان فقد كانت اليونان دائما مسرحا للأزمات السياسية ولذا تكونت فيها المذاهب الأخلاقية بعيدة عن نطاق القانون وظهرت هذه المذاهب على لسان فلاسفة كسقراط لم يجدوا فى القوانين القائمة ما يحقق العدالة ففشل القانون وعدم قدرته على اقامة ميزان العدل هو الذى دفع الانسان الى الرجوع الى نفسه ليطلب اليها أن تمده بتلك القيم الأخلاقية التى تحقق له الطمأنينة وسط هذا الاضطراب الشامل وعلى هذا النحو قام أفلاطون فكرة العدالة مبتدئا من أساس فلسفى بالرجوع الى تحليل النفس الانسانية ثم عمت هذه الفكرة بعد ذلك حتى شملت فكرته عن تحقيق المدينة أما الرومان فقد تمتعوا بفترة طويلة بحياة الاستقرار السياسى ولذلك فلم يكونوا بحاجة الى أسس فلسفية لتبرير سلوكهم ويمكن تشبيه هذه الحالة بحالة بناء قوى الدعائم وحينئذ لا تكون هناك حاجة لمهندس يراقبه وينصح بترميمه من آن لآخر اما حين يتداعى البناء ويئول الى السقوط فحينئذ يتعين علينا أن نفكر فى اصلاحه واذا تعذر الاصلاح وجب الهدم واقامة بناء جديد سلك الرومان اذن فى تشريعاتهم كما سلكوا فى فهمهم لفكرة النظام مسلك الواقعيين والقوانين الرومانية كانت

تحطى الاطار العام وتترك التفاصيل تنظمها الجماعات المختلفة حسب عرفهـــــا وتقاليدها وفى ذلك ما لنا احتفاظ القوانين الرومانية بقيمتها بالرغم من اختـــلاف الظروف الاجتماعية فاذا قيل لنا مثلا أن العدالة هى اعطاء كل انسان ما يستحق (هذا نص فى القانون « الرومانى) وأن حق الملكية هو حق المرء فى استعمــــال أو المبالغة فى استعمال أو التمتع بما يملكه فى حدود ما يسمح به القانون» اذا قال القانون الرومانى ذلك فهو لا يفعل أكثر من أن ينظم الحياة الاجتماعية بوجه عام ويقرر الأمر الواقع بالنسبة للملكية واذا حاولنا بالرجوع الى مثل هذه التعــاريف ان كل مشاكل فلسفية • اتضح لنا أنها ليست الا صيغا عامة •

فما هو نصاب الحق الذى يحقق العدالة ؟

وما هى أوجه الاستعمال التى تكون مطابقة لروح القانون ؟

ان الواقعية الرومانية لم تشغل نفسها بالاجابة على هذه الأسئلة وتركـــت تقرير الأنصبة أو الحقوق بالنسبة للطفل أو العبد أو المواطن وللآلهة نفسها تردـــ كل هذا للعرف والتقاليد واكتفى القانون بأن يحقق مبدأ عام لقد استطـــــاع الرومان بتحليلهم لدوافع النفس الانسانية فى مختلف وجوه نشاطها أن القيم سرحا قويا من القوانين الأساسية التى تنظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض من ناحيـــة وبالمدينة من ناحية أخرى واستطاعوا كذلك فى تطبيقهم لهذه القوانين بـــروح الواقعية وتقديرهم للظروف والبواعث المختلفة أن ينشئوا حول هذه القوانين الثابتة شبكة محكمة من الشروح التى تدل على المرونة فى التطبيق بالاضافة الى الالمام بكل التطورات التى تطرأ على البواعث الانسانية •

* * *

ثانياً: في العصر الحديث:

(١) الأخلاق في مذهب "أوجست كونت"

كان يهدف "أوجست كونت" من دراساته في علم الاجتماع إلى الوصول إلى القواعد السياسية والأخلاقية الثابتة التي تحقق سعادة الإنسانية. فقد كان يرى أن الأخلاق هي من أكثر العلوم نفعاً لأنها تنظم السلوك الإنساني وتحدد علاقة الإنسان بغيره في المجتمع. والبحث في الأخلاق عنده يستهدف البحث عن قوانين الظواهر الأخلاقية، ويعتمد على المعرفة الوضعية للطبيعة الإنسانية ويكون جزءاً من علم الاجتماع.

وقد لاحظ "أوجست كونت" أن مبدأ مشتركاً بين المذاهب الأخلاقية السابقة أدى بها إلى الحيدة عن جادة الصواب، ويتلخص هذا العيب في أنها قد تكونت قبل أن يصبح علم الطبيعة الإنسانية [أي علم الاجتماع] علماً وضعياً. فالأخلاق هنا تقوم على العلم الوضعي إنما تحقق صفات أساسية. وأهم هذه الصفات هي أنها حقيقية، ومعنى ذلك أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال، وتنظر إلى علاقات الإنسان كما هي كائنة بالفعل لا كما يتصور الفلاسفة أن تكون. وهي تعتمد على التحليل التجريبي لما تحتويه طبيعة الإنسان من مشاعر خاصة بل على التجارب التي أجرتها الإنسانية عن طريق الاتجاهات التي سادت فيها والدوافع التي دفعتها للانتقال إلى المراحل المختلفة، وذلك خلال القرون التي زودنا التاريخ بمعلومات عنها.

ومن صفات الأخلاق الوضعية أيضاً أنها نسبية، ذلك أن نسبية المعرفة

والعلم عند الوضعيين تؤدى الى نتيجة مباشرة وضرورية وهى نسبية الأخلاق .

وكان القانون الأخلاقى عند "عمانوئيل كانط" كما سنرى فى دروس قادمة ـ يحتفظ بقيمة عامة عند جميع بنى البشر . ورأى "كونت" أن النوع الانسانى يتطور خلال الزمن تبعا لقوانين ضرورية تنظم هذا التطور . ولم يكن له فى كل مرحلة من مراحل التطور نفس القدرة على فهم القانون الأخلاقى . فقد كانت هذه القدرة تتطور الى أحسن دائما بمرور الزمن . ويضاف الى ذلك أن وجود النوع البشرى يعتمد على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية . فلو قدر لهذه الشروط أن تكون غير ما هى وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا لصارت أخلاقنا أيضا غير ما هى . وعلى ذلك فالأخلاق نسبية .

وقد أزعجت فكرة النسبية هذه فى الأخلاق كثيرا من العقول التى رأت فيها انحدارا نحو نفى الأخلاق برمتها . فاما أن يكون الخير مطلقا حسبما تتصور هذه العقول واما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر . وليس هناك حد وسط . وقد نسى هؤلاء أن عقبات مماثلة قد سبق أن تعرضت لها المعرفة العلمية . لكم قيل فى العلم : اما ان تكون الحقيقة مطلقة أو لا يكون هناك حقيقة أبدا .

وقد كان وضع المسألة على هذا النحو خاطئا . فقد أثبت العقل البشرى أن بامكانه أن يعيش على حقائق نسبية . ولا بد أن يأتى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة للأخلاق . وسوف لا يترتب على الاعتراف بنسبية الأخلاق من الضرر أكثر مما يترتب على الاعتراف بنسبية العلم . وكما أن التمييز

بين الحق والباطل ظل ممكنا بالرغم من أننا لا نتصور الخير على أنه حقيقة عليـــا لاهوتية أو ميتافيزيقية بل أصبحنا نرى فيه تقدما نحو غاية نحاول الاقتراب منهـــا على الدوام دون أن نصل اليها أبدا فتطور الأخلاق مماثل لتطور المعرفـــة ؛ وكلاهما يمر بأطوار متعاقبة ويفترض كل طور منها ما يسبقه من الأطوار فيحتفظ بـه مع تعديله وفقا للوضع الجديد •

هناك اذن أنواع من الخير وأنواع من الحقائق تبدو مؤقتة ولها زمان معيـن ، وعلى هذا النحو تستطيع الفلسفة الوضعية أن تعلل وجود الآراء الأخلاقية الـتي كانت أحيانا على درجة كبيرة من الانحطاط أو الوحشية ومع ذلك فقد عاشت عليها الانسانية قديما • وهي لا تحكم على أخلاق الماضي بمقارنتها بالمثل الأعلــى للحاضر، بل تعطي الأخلاق اللاهوتية والفلسفية حقها من الحكم العادل باعتبار أنها كانت وليدة ظروف معينة •

* * *

(٢) مذهب المدرسة الفرنسية الاجتماعية [دور كايم]

رأينا كيف كانت المذاهب التطورية والبيولوجية عاملا على الجنوح بالتفكير الأخلاقي نحو المبالغة والتخلط في تفسير النزعة الأخلاقية، وكيف مهد المذهب الوضعي وتأسيس علم الاجتماع على يد كونت بهذا التفكير الى حدوده الطبيعية ورسم المنهج الذي تسير عليه دراسة الأخلاق لكي تصبح علما موضوعيا للظواهر الأخلاقية. -

وقد أفاد المذهب السيولوجي "الاجتماعي" الذي وضع قواعده "دوركيم" زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع أفاد من الآراء الجديدة التي صاغها "أوجست كونت" وسار على هديها في النهوض بعلم الاجتماع أولا ثم تحقيق الدراسة العلمية للظواهر الأخلاقية ثانيا.

ويقرر المذهب السيولوجي ان كل فرد منا يتلقى العناصر الأساسية لضميره الأخلاقي من الوسط الاجتماعي الذي يولد وينشأ فيه، وذلك بطريق الثقافة العامة أو التثقيف المنظم وبتأثير عادات المجتمع وتقاليده وحكمه.

وقد رأينا في الواقع أن التفكير في مسائل الأخلاق أخذ يميل منذ القرن الثامن عشر أي منذ نشأة المذهب التجريبي الى هذا الاتجاه في تحديد التيارات الخلقية بارجاعها الى أصولها الاجتماعية، ورأينا كيف ساعد التقدم في الدراسات التاريخية وظهور الحركة التي عرفت بعلم فلسفة التاريخ على تصوير الضمير الأخلاقي بوصفه تجمع تراكم طبقات من العقائد والحكم من مخلفات عصور

قديمة بعضها فوق بعض. وقد كان المذهب السيسولوجى خاتمة المطاف فى هذه الحركة حين قرر أن الفرد لا يمكن تفسيره ولا يمكن فهم عقائده وأخلاقه ومثله العليا الا بالرجوع الى المجتمع. فالفرد من حيث هو فرد فكرة تجريدية ولا وجود لها فى الواقع لأن الفرد الذى يقع عليه نظرنا يعكس فى أحكامه وتصرفاته تراث أجيال عديدة. وقد كرس "دوركيم" جزءا كبيرا من مجهوداته وأبحاثه فى تعريف الظاهرة الخلقية بتحديد خواصها وفى محاولة الافادة من منهج علم الاجتماع فى دراسة الأخلاق.

- ومن أهم المراجع التى يمكن الرجوع اليها لمعرفة تحليل "دوركيم" للظاهرة الخلقية، البحث الذى ألقاه فى جلسة الجمعية الفلسفية الفرنسية فى فبراير ١٩٠٦ بعنوان "تحديد الظاهرة الخلقية" ثم أعيد نشر هذا البحث ضمن موضوعات كتاب "علم الاجتماع والفلسفة" . كذلك عرض "دوركيم" تحليلا شاملا لعناصر الظاهرة الأخلاقية فى كتابه " التربية الأخلاقية " وأخيرا فان "دوركيم" قد ترك قبل وفاته مخطوطا بعنوان "مقدمة عامة لدراسة الأخلاق" . وقد اهتم زملاؤه وتلاميذه بنشر هذا المخطوط بعد وفاته. واذا رجعنا الى بحثه الأول الخاص بتحديد الظاهرة الخلقية نجد أن "دوركيم" يقول فى هذا البحث : "أن الحقيقة الخلقية تظهر لنا فى مظهرين مختلفين يجب علينا أن نعنى بالتفرقة بينهما : مظهر موضوعى ومظهر ذاتى ".

فلكل شعب قواعد خلقية تسود فى حقبة معينة من الزمن. وباسم هذه القواعد التى تسود فيه تصدر المحاكم أحكاما ويظهر الرأى العام سخطه أو رضاه. وعلى ذلك يمكن القول بأن هناك أخلاقا عامة تشترك فيها جميع الأفراد الذين ينتمون الى

مجتمع معين وهذا هو المظهر العام للحقيقة الخلقية • ولكن اذا تركنا هذا المظهر الموضوعى العام جانبا فان هناك عددا من الممارسات الاخلاقية الخاصة لا حصر له • فكل فرد فى الواقع وكل ضمير أخلاقى يعبر عن الأخلاق العلمية السائدة فى مجتمعه بطريقته الخاصة • ولا يوجد ضمير ينطبق تمام الانطباق أو يعكس لنا صورة مطابقة للأخلاق السائدة فى زمانه حتى ليمكن القول بأن الضمير الأخلاقى قد يبدو لا خلقيا اذا نظرناله من نواحى خاصة • فكل ضمير فردى ينظر الى القواعد الأخلاقية العامة من خلال منظار خاص وذلك بتأثير الوسط الذى ينشأ فيه والثقافة والتربية التى يتلقاها سواء أكانت تربية دينية أو مدنية كما أن الوراثة قد توجه ميوله توجيها خاصا • فهذا الشخص مثلا قد يكون شديد الحساسية ازاء القواعد الخلقية التى تتصل بواجباته الوطنية، ومع ذلك لا يشعر الا شعورا ضئيلا بالقواعد الخلقية التى تمس حياة الاسرة • وهذا الآخر قد يشعر شعورا عميقا باحترام العقود والمواثيق وكل ما يتصل بتحقيق العدالة ومع ذلك يكون تطوره خافتا باهتا للواجبات التى تتصل بالرحمة والاحساس • واذا كنا نريد أن ندرس الأخلاق دراسة موضوعية فنحن لا يهمنا من هذين المظهرين للأخلاق الا المظهر الأول لأنه يعبر عن الحقيقة الخلقية الموضوعية التى تعد المصدر العام الذى نستطيع عن طريقه أن نحكم على الأفعال الفردية ونلاحظ أن اختلاف الضمائر الفردية نفسه دليل واضح على أننا لا نستطيع أن ندرس الأخلاق من هذه الناحية اذا كنا نريد أن نحدد حقيقتها الموضوعية • ثم يقرر "دوركيم" بعد ذلك أننا لكى نستطيع أن نحكم على الأخلاق او بوجه أصح ندرس الظواهر الأخلاقية، يجب أولا أن نعنى بتحديد ماهية هذه

الظواهر • ونحن في ذلك لا نشذ عما يتبع بالنسبة للعلوم الأخرى • فالحكم على الأشياء لا يكون الا بعد دراستها ومعرفة طبيعتها • ولكي نستطيع دراسة الظاهرة الخلقية يجب أن نعرف أولا أين نجدها وان نتعرف عليها ونميزها عن الظواهر الأخرى • فما هي الصفات التي تتميز بها الظاهرة الخلقية ؟

يقول "دوركيم" : ان الأخلاق تظهر لنا في صورة مجموعة من القواعد يتعين على الفرد أن يعين سلوكه بمقتضاها • ولكن هناك قواعد أخرى غير القواعد الخلقية تحدد لنا طرقا للعمل • فكل الفنون التي تؤدى الى أغراض نفعية تخضع لقواعد خاصة توصلنا الى طريقة الانتفاع بها • وعلى ذلك يجب علينا أن نبحث عن الصفة الأساسية التي تميز القواعد الخلقية عما عداها من القواعد الأخرى • وللوصول الى ذلك يعمد "دوركيم" الى تحليل النتائج التي تترتب على الخروج على كل من القواعد الخلقية والقواعد الأخرى التي تتعلق بالحياة العملية • فمن الواضح أن الخروج على احدى القواعد يستتبع عادة نتائج سيئة بالنسبة للفاعل • وهذه النتائج السيئة نستطيع أن نميز منها نوعين :

١ ـ فمن النتائج ما يكون نتيجة آلية للفعل الذى كان فيه خروج على القاعدة فاذا خرجت على قواعد الصحة التي تأمرني بالابتعاد عن الأشخاص المصابين بأمراض معدية فان نتائج هذا الخروج تحدث آليا وهى انتقال المرض الينا • فالفعل ذاته هنا يولد النتائج التي تترتب عليه • والنتيجة اذن متضمنة في الفعل •

٢ ـ ولكن اذا خرجت على القاعدة التي تأمرني بألا أقتل فان تحليل

الفعل فى هذه الحالة لا يصل الى التأنيب أو العقوبة اذ لا يوجد ارتباط آلى بين الفعل ونتيجته ولا نستطيع أن نستخلص من فكرة القتل أو الاختيال فى ذاتها أى فكرة عن التأنيب أو العقوبة • فاذن الارتباط هنا بين الفعل ونتيجته ليس ارتباطا ضمنيا ولكنه ارتباط تركيبى • ونستطيع أن نطلق اسم الجزاءات على النتائج التى ترتبط بالخروج على القواعد الخلقية • واذا كانت الجزاءات لا تنتج من تحليل فكرة الفعل الذى ترتبط به فمعنى ذلك أننى لا أتلقى العقوبة أو التأنيب لأننى أقدمت على هذا الفعل أو ذاك فليس الفعل فى ذاته أو بحسب طبيعته هو الذى يستدعى الجزاء ، ولكن الجزاء يأتى من أن الفعل الذى أقدم عليه لا يخضع للقاعدة التى يفرضها المجتمع •

والدليل على ذلك نجد أن نفس الفعل الذى يتكون من نفس الحركات وتنجم عنه نفس النتائج المادية يستوجب العقاب أحيانا وأحيانا أخرى لا يستدعى أى نوع من الجزاء • وما ذلك الا لوجود قاعدة أو قانون يحكم فى الحالات الأولى على حين أنه لا يوجد قانون أو قاعدة فى الحالة الثانية • فقتل الانسان يثير الرأى العام فى الأوقات العادية ولكنه لا يثير أى موجة من الاشمئزاز فى حالة الحرب وما ذلك الا لعدم وجود مبدأ يحرمه حينذاك •

واذا رجعنا الى التاريخ نجد أن هناك كثيرا من الأفعال يلومها الرأى العام اليوم ولكنها لم تكن تثير أى لوم فى المجتمع اليونانى القديم والسبب فى ذلك أن المجتمع اليونانى لم يقرر بشأنها قواعد معينة تحددها وتنظمها •

فالجزاء أو العقوبة هي نتيجة لفعل ما ولكنها لا تنتج عن طبيعة الفعل ذاته ولكن عن عدم موافقة الفعل لقاعدة يقررها المجتمع. فالأصل أن يكون هناك قاعدة يقرر ويعمل بمقتضاها الرأى العام فى المجتمع . ثم يأتى الفعل فيكون ثورة أو خروجا على هذه القاعدة ،وحينئذ ينتج فكرة العقوبة أو الجزاء .وهكذا نجد أنفسنا أمام مجموعة من القواعد لها تلك الصفة الخاصة : وهى أننا نرى أنفسنا ملزمين بألا نقدم على الأفعال التى تحرمها دون أن يكون هناك من سبب الا أنها تحرمها ،وذلك ما نطلق عليه صفة الالزام بالنسبة للقاعدة الخلقية .

وعلى هذا النحو استطاع " دوركايم " بطريقة تحليله أن يصل الى فكرة الواجب أو الالزام الخلقى وذلك تقريبا حسب ما كان يفهم "كانط" .ولكن نظرية "كانط" وان كانت صحيحة الا أنها ليست كاملة لأنها لا تطلعنا الا على أحد جوانب الحقيقة الخلقية وهو الجانب الخاص بفكرة الواجب أو الالزام .على حين أننا من الوجهة النظرية لا نقوم بفعل ما لأننا أمرنا به فحسب اذ لا بد أن يكون لهذا الأمر صدا فى نفوسنا ونحن لا نسعى وراء غاية تثير فى نفوسنا رغبة ولا تؤثر فى نفوسنا .وعلى ذلك يجب بجانب صفة الالزام أن تكون الغاية الخلقية مرغوبا فيها . وصفة القابلية للرغبة أو اجتذاب الفعل الخلقى لحواسنا وشعورنا هى الصفة الثانية للظاهرة الخلقية فى نظر "دوركيم" .وهذه الصفة هى أساس كل ميل نحو فعل الخير كما أنها أساس التعلق بالمجتمع .

والرغبة المتعلقة بالحياة الخلقية ترتبط ارتباطا وثيقا بصفة الالزام .وهى لا تشبه فى شىء ما الرغبة المتعلقة بالأشياء المادية ،فاندفاعنا وتعلقنا بالفعل

الخلقي يصاحبه دائما شيء من الجهد والعناء • وحتى اذا قمنا بالفعل الخلقي في حرارة وحماس فاننا نشعر بأننا نتحكم في أنفسنا وأننا نعلو فوق طبيعتنا العاديةوفي ذلك علامة على القهر والالزام •

ففكرة السعادة حين نقوم بعمل خلقي وفكرة الالزام تتداخل كل منهما في الأخرى ونحن نجد لذة في أداء عمل خلقي تأمرنا به القواعد الخلقية ومصدر اللذة هو الخضوع لذلك الأمر • ونشعر بسرور من نوع خاص حين نؤدى واجبنا لا لشيء الا لأنه الواجب •

فالواجب اذن أو الأمر الحتمي حسب تعبير "كانط" ليس الا مظهرا أو جانبا من الحقيقة الخلقية • والواقع أن الحقيقة الخلقية تتألف دائما وفي آن واحد من هذين العنصرين : عنصر الالزام وعنصر الرغبة التي تجذب المرء الى الفعل الخلقي فليس هناك عمل نقوم به عن طريق الواجب البحت بل يجب أن يظهر هذا العمل أمام أعيننا وفي ضميرنا عملا طيبا •وبالعكس اذا قمنا بعمل نراه طيبا ومرغوبا فيه فان هذه الرغبة يصحبها دائما مجهود وطاقة ترتفع بأنفسنا عن المستوى العادي•

نستطيع اذن أن نقول ان الظاهرة الأخلاقية في نظر " دوركايم " تتميز بخاصتين أساسيتين : الأولى ، انها تلزم الفرد لأنها تنبعث من قوة عليا هي قوة المجتمع والثانية ،أنها تجذب الفرد لأنها تصور له المثل الأعلى الذى يتوق الى تحقيقه •

فقواعد الأخلاق تفرض على الأفراد داخل نطاق مجتمع معين وهم يجبرون

على التزام هذه القواعد حتى ولو لم ترق لهم ، أو لم تنشأ هذه القواعد لتنظيم علاقات الأفراد دون النظر الى أهوائهم الشخصية ولا يستطيع الفرد الانحراف عن القواعد التى رسمها له المجتمع الا فى الحالات الشاذة وهذا الانحراف من شأنه أن يخدش ضمير المجتمع ولذا فان المجتمع يدرأ ما قد يلحق به من الضرر عن طريق الجزاءات الاجتماعية المختلفة التى تتدرج من التأنيب واستهجان الرأى العام الى العقوبة الى المقاطعة الى النفى السياسى أو الحرمان الدينى .

فكل هذه الاجراءات توضح أن من لا يرضخ لأوامر المجتمع ينبذ من المجتمع وتقطع الصلات التى تربطه بالأفراد الآخرين ومجموعة التصورات الجمعية وهى التى نتجت عن تطور العادات والتقاليد والمعتقدات ... الخ ، هى التى تحدد ضمير المجتمع وهذا الضمير الجمعى هو الذى يتردد صداه أو ينعكس فى ضمير الفرد .

فالمجتمع هو الذى يملى علينا بطريقة تفكيرنا وطريقة تصرفنا واذا كانت لنا مثل عليا فانها ناتجة عن رغبتنا فى ارضاء المجتمع اما وخز الضمير الذى نتعرض له أحيانا فانه نتيجة ما نقدم عليه من الخروج على القواعد التى رسمها المجتمع .

وقد اعترض على مذهب " دوركايم " هذا بأنه اذا اتبعنا هذا المذهب تصبح المثالية الأخلاقية هى أن يجرد الانسان نفسه من كل نوازعه الداخلية ومن كل ميل أو رغبة نحو التمرد على المجتمع ونظمه . فهذه المثالية الأخلاقية اذن تكون فى السلبية المطلقة ، ولكن " دوركايم " يرد على ذلك بأن المثالية فى

ميدان الأخلاق وفي ميدان النشاط الاجتماعي بوجه عام يتوقف تحقيقها على التمييز بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة، وهذا هو المخرج الوحيد لدوركايم من الاعتراض الذي طالما أثير ضد مذهبه وهو اذا كان الفرد يعكس ضمير المجتمع فكيف يتسنى أو بم نفسر ظهور المصلحين والزعماء الدينيين والأنبياء والقديسين الذين يدفعون بمجتمعاتهم خطوات نحو الأمام ويخرجون على النظم والأوضاع السائدة في المجتمع. ان أمثال هؤلاء في نظر علماء الاجتماع أفراد استطاعوا أن يتبينوا الوجهة السليمة التي يجب أن يتجه اليها المجتمع وذلك قبل أن يتبينها عامة الناس. اذ أن المجتمع يعيش حقبة من الزمن على مجموعة من التقاليد والعادات والعرف ولكنه لا يظل على حالة واحدة من الجمود بل ينزع الى التطور وبمجرد أن تظهر في المجتمع بوادر التطور تصبح الأوضاع السائدة فيها أو معظمها على الأقل بالية وهي لا تستمر بعد ذلك الا بحكم العادة وبحكم رسوخها وتمكنها من نفوس العامة فهي اذن رواسب أو بواقي لحالة اجتماعية بائدة أو في طريقها الى الزوال. واتجاه المجتمع الى الاتجاه السليم الذي يفرضه التطور الجديد يحتم الثورة على هذه الأوضاع واستبدالها بغيرها وذلك هو ما يفعله الزعماء والمصلحون. فاذا استمر في نظام اجتماعي جديد وجود عادات كانت تؤدي وظيفتها في نظام سابق فان هذه العادات تصبح ظواهر اجتماعية معتلة ويجب أن تختفي.

وليست الاضطرابات الاجتماعية واختلال المجتمع الا نتيجة لبقاء هذه الأوضاع البالية. هذا فيما يتعلق بالخاصية الأولى التي تمثل بجبرية القواعد

الاجتماعية •

أما فيما يتعلق بالخاصية الثانية أي اجتذاب الظاهرة الأخلاقية لنا وتعلقنا بها فان علماء الاجتماع يفسرون ذلك بأن جميع القيم بما في ذلك القيم الأخلاقية صادرة عن المجتمع • وهذا المصدر أي المجتمع هو الذي تستمد منه القواعد الأخلاقية طابع التقديس والاحترام •

وقد حرص " دوركايم " في تحليله لهذه الخاصية على تدعيم القوة العاطفة التي تكمن في العمل الأخلاقي والتي تكسبه ذلك النشاط التلقائي وتيسر له الانتشار بين النفوس ثم انتقل من ذلك الى غرضه الأساسي وهو أن يجعل من المجتمع دين الفرد والغاية القصوى التي يهدف اليها الفرد من نشاطه ولا يتسنى ذلك الا اذا ظهر المجتمع بمظهر الكائن الذي يسمو على الفرد ويكون أهلا لتعلقه به في آن واحد •

واذا كان "دوركايم" في كتابه " التربية الأخلاقية " قد اتجه الى الناحية العقلية الصرفة وأراد أن يبعد كل تأثير للعقائد الدينية في بث عناصر الأخلاق في النفوس فانه حرص مع ذلك أن يكون للعاطفة والشعور مكان في التربية الأخلاقية ولكنه بدلا من أن يربط هذه العاطفة بقوة مجردة وهي الالهة التي تحث الأديان على عبادتها وتجعل منها الغاية الأسمى لكل عمل اخلاقي وربطها بفكرة الجماعة التي يجب أن يتعلق بها الفرد لأنها مصدر ما يتمتع به من الخير بل ما يتمتع به من صفة الانسانية •

نقد مذهب " دوركـــيم "

ان تحديد هذه الغاية للنشاط الأخلاقي أي جعل المجتمع الغاية القصوى لكل عمل أخلاقي هو ما حدى ببعض النقاد الى وضع مذهب "دوركيم" في صــــداد المذاهب الفلسفية أو مذاهب الأخلاق الميتافيزيقية على حد تعبير "ليفى بروبـــل" وقد عاب هؤلاء النقاد على "دوركيم" أنه أراد كما فعل فلاسفة الأخلاق أن يعـــرف ويفرض فى آن واحد ٠

وهذا الموقف لا يتفق مع موقف العلماء الذين يجب أن يتجهوا الى المعـــرفة فقط دون النظر الى تحديد الغايات ، ولذلك فان "جورفيتش" فى كتابه "الاتجاهات المعاصرة فى علم الاجتماع" لم يتردد فى أن ينعت هذا المذهب بانه مذهب وسط بين المذهب الاجتماعى والمذهب الميتافيزيقى ٠واذا كان "دوركيم" قد جعل حـــل المشكلة الأخلاقية المركز الذى دارت حوله كل أبحاثه الاجتماعية ، فانه قد وصل فى هذه الأبحاث الاجتماعية الصرفة الى نتائج أهم بكثير مما وصل اليه فى دراسة المشكلة الاخلاقية نفسها وهى التى من أجلها قام بأبحاثه العديدة المبتكرة فى علــــم الاجتماع ولهذا السبب فان " جورفيتش" يشبه " دوركيم " بكريستوف كولمبس الـــذى أراد أن يبحث عن طريق الهند فأدى ذلك الى كشف أمريكا ٠

ونحن مع اعترافنا بقيمة هذا النقد لا نستطيع أن ننكر ما قام به " دوركيم " مـــن مجهود علمى فى الكشف عن الحقيقة الأخلاقية بطريقة موضوعية ٠ وقد عنى بتوضيـــح فرضه هذا منذ أن بدأ فى كتابه مقدمة كتابه الأول وهو "تقسيم العمل الاجتماعى"

لقد أدرك " دوركايم " أن الالزام الخلقى يجب أن يستند الى شيء يبرره ولما كان قد ابعد فكرة الاله لاقتناعه كأوجست كونت ، بأن الفلسفة اللاهوتية قد انقضى زمنها فانه قد استعاض عن هذه الفكرة بديانة الجماعة أو المجتمع أو باتخاذ المجتمع غاية عليا للنشاط الانسانى •

فالمصدر المقدس لكل القيم فى نظره هو المجتمع وهو حقيقة تسمو على الأفراد لأنها تستطيع ما لا يستطيع الأفراد ولكنها فى الوقت نفسه ماثلة أمام الأفراد أى أن المجتمع حقيقة انسانية •

* * *

حيث قال انه سيساهم بكتابه هذا في معالجة ظواهر الحياة الأخلاقية وفقـــا للطريقة المتبعة في العلوم الوضعية • وكتب في موضع آخر من الكتاب نفسه : لنبدأ في ملاحظة الأخلاق كظواهر واقعية ولننظر ماذا نستطيع أن نعرف عنها في الوقت الحاضر • ولم ينحرف " دوركيم " عن هذا الغرض حين ذكر في كتابه "التربيـــة الأخلاقية "أن دراسة الظواهر الأخلاقية تحتم وجود علم موضوعي يبحث عـــن الحقيقة الأخلاقية ليعرفها • واذا كان "دوركيم " قد ربط في النهاية فكرة المثال الأعلى الأخلاقي بفكرة المجتمع فما ذلك الا لاقتناعه بأن أبحاثه الاجتماعية يجب أن تؤدي في النهاية الى الغاية الطبيعية لها وهي النهوض بالمجتمع على أسس علمية •

ويكفينا في التدليل على ذلك أن نقول عبارته المشهورة وهي أن أبحاثنـــا لا تستحق ساعة واحدة من العناء اذا كان الغرض منها هو الاقتصار على الناحية الجدلية •

* * *

(٣) منهج البحث العلمى للظواهر الأخلاقية [ليفى برول

أطلق القدماء على علم الأخلاق المعيارى اسم اثولوجى • أما علم الظواهر الأخلاقية فنستطيع أن نطلق عليه اسم اثولوجى •

وقد انحصرت دراسة الأخلاق عند القدماء فى تعريف الفضائل والرذائل وفى البحث عن مبدأ عام تؤسس عليه الأخلاق • وقال بعضهم أن هذا المبدأ هو العقل وقال آخرون أنه اللذة أو المنفعة وقال غيرهم أنه العاطفة •• الخ •

وبالرغم من اختلاف هذه المبادئ فقد اتفق الجميع على أن المشكلة الأساسية التى تتطلب منهج البحث هى تحديد القيم الأخلاقية وتبرير القواعد العملية • ولا ينكر أحد أن تلك المجهودات الفلسفية قد أنتجت للانسانية أعمالا خالدة ،ولكننا لا نستطيع أن نصفها بأنها مجهودات علمية بالمعنى الحديث لمعنى العلم لأن العلم يدرس الظواهر ليقرر حقيقتها ولا شأن له بالحكم عليها أو وضع قواعد معينة للسلوك فاذا كنا اذن نريد أن نؤسس علما موضوعيا للظواهر الأخلاقية وجب علينا أن نخضع تفكيرنا للقاعدتين الأساسيتين الآتيتين :

١ — ان نعدل نهائيا عن الفكرة القائلة بأن مهمة علم الأخلاق هى تحديد قواعد السلوك ويجب أن نستعيض عنها بفكرة أخرى هى أن القواعد الخلقية ليست الا ظواهر اجتماعية ومهمة عالم الاجتماع أن يدرسها كما يدرس الظواهر الاجتماعية الأخرى •

٢ — يجب أن نعدل عن الفكرة الوهمية القائلة بأن الظواهر الخلقية في مجموعها معروفة لدينا دون حاجة للبحث العلمي فغالبا ما يقال : من فينا لا يعرف أن الأخلاق تحرم القتل والسرقة والاختلاس ؟

فاذا كانت السرقة خطأ خلقيا فلماذا كانت كذلك ؟ وكيف نشأت هذه العاطفة باستهجان السارق ؟ وما الأشكال المختلفة التي يتخذها هذا الاستهجان في المجتمعات المختلفة ؟

يجب اذن أن نستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أخرى وهي أن الظواهر الخلقية شأنها في ذلك شأن الظواهر الفلكية والطبيعية والبيولوجية والاقتصادية لا يمكن معرفتها معرفة علمية واستنباط القوانين التي تخضع لها الا بعد مجهود شاق وبحث طويل . وجاء "أوجست كونت" مؤسس الفلسفة الوضعية ووضع القواعد المنهجية لدراسة الظواهر الاجتماعية ولكن حين جاء الوقت لتطبيقها خرج "كونت" على العلم وتقمص شخصية رسول الانسانية وأراد أن يحقق حلم الانسانية القديم بوضع قواعد خلقية نهائية وثابتة للانسانية جمعاء وكأن سخرية القدر قد أرادت أن يكون مؤسس علم الاجتماع هو الذي يضع العوائق والعراقيل أمام قيام علم موضوعي للظواهر الخلقية .

وقد أراد "دوركيم" أن يصل ما قطعه "كونت" بأحلامه الانسانية فقصد راسا الى ظواهر يبحثها وخرج من هذا البحث بكتابه القيم عن "قواعد المنهج في علم الاجتماع" وعكف مع انصاره من أمثال "لوكونيه" و "بوجل" على دراسة الحقيقة

الخلقية، ولكن للاسف لم يستطع "دوركيم" كما ذكرنا فى مناسبة سابقة أن يفصل فصلا تاما بين وجهة النظر العلمية ووجهة النظر الشخصية.

لقد أراد فى دراسته للظواهر الخلقية أن يفصل بين الظواهر السليمة والظواهر المعتلة، ولكن هذا الفصل يكشف عن رأى ذاتى ورغبة فى تبرير بعض الظواهر والحكم على أخرى.

ففى كتابه عن الانتحار نجد مثلا هذه العبارة "يجب أن نقرر هذا المبدأ وهو أن قتل الانسان لنفسه يجب أن يكون موضع الاستهجان والنفور". فمثل هذه العبارة التى تقرر مبدأ خلقي دون الوصول اليه عن طريق الاستقراء العلمى تخضير بطبيعة الحال المنهج الذى يجب أن يسود البحث العلمى.

ليفى بريل

لانجد من بين علماء الاجتماع فى العصر الحديث غير "ليفى بريل" الذى استطاع أن يتحرر من العادات القديمة وأن يميز بوضوح بين القواعد التى تنظم السلوك وبين البحث عن القوانين التى تفسر هذا السلوك.

وقد أوضح أن "الأخلاق وهى مجموعة من القواعد والأوامر والنواهى والواجبات لها وجود خارجى كوجود اللغات والأديان والقوانين فهى اذن معطيات يمكن دراستها من الخارج، والبحث العلمى ينحصر فى دراسة هذه المعطيات كما تظهر لنا فى المجتمعات الانسانية المختلفة، أى فى دراستها بنفس الروح

التي يدرسها عالم الطبيعة موضوعات بحثه " .

وهو يقول فى نقد "المذاهب الفلسفية" : "ان هذه المذاهب حين تزعـم لنفسها أنها نظرية ومعيارية فى آن واحد تنحرف بسبب هذا الزعم نفسه عـن دراسة الحقيقة الأخلاقية دراسة موضوعية" .

وقد قامت المذاهب الأخلاقية الفلسفية على فرضين أساسيين عن "ليفـى بريل" ينقدهما :

<u>الفرض الأول</u>

...ان الطبيعة البشرية هى دائما لا تتغير الزمان والمكان . وقد سمح هـذا الفرض بالكلام عن الانسان كلاما عاما مجردا ليس له أى صبغة تاريخية ولكن التفكير العلمى الحديث لا يقبل أن يكون الانسان الذى اتخذ موضوعا للتفكير الخلقى لدى فلاسفة الاغريق هو الانسان الذى يمثل الانسانية كلها تمثيلا صحيحا فهو علـى العكس من ذلك انسان من جنس خاص ومن عصر معين .

وحتى اذا افترضنا صحة هذا المبدأ الذي يفترض وحدة الطبيعة الانسانية فانه لا يحدد لنا الصفات التي توجد او لا توجد بالفعل فى أفراد النـوع الإنسانى باعترافنا به لا يغنينا اذن عن الاستعانة بنتائج علم الانسان المقـارن ولم يرسخ هذا المبدأ "المبدأ القائل بوحدة الطبيعة الانسانية" فى عقـول الفلاسفة وأصحاب المذاهب الأخلاقية النظرية الا لجهلهم بالحضارات الأخـرى

التي تختلف عن الحضارة التي عاشوا فيها وذلك باستثناء الحضارة الاغريقية القديمة •

وقد أصبحت الحضارات الكبرى التي لا تمت للحضارة الغربية الحالية بصلة موضع دراسة علمية منذ قرن من الزمان وساعدت معرفتنا بلغات وفنون وديانات ونظم الشعوب الافريقية والآسيوية على زوال الفكرة الوهمية القديمة واحلال نظرة علمية دقيقة محلها •

وكشفت تلك النظرة العلمية عن طرق التفكير والتخيل وعن وسائل للتنظيم الاجتماعي والدين لم تكن لدينا عنها أية فكرة قبل تلك الدراسة ، ولا يمكن بعد تقدم هذه الدراسات أن نظل على تصورنا القديم من أن الانسانية كلها من الناحية النفسية والخلقية تشبه الجزء الذي نعرفه عنها بتجربتنا المباشرة •

الفرض الثاني :

لما كانت الأخلاق الفلسفية أو الفلسفة تستنبط أحكامها من مبدأ واحد أو على الأقل من عدد قليل من المبادئ فهي تفترض أن محتويات الضمير الخلقي تكون مجموعة منسجمة وأن الأوامر التي تفرضها تحقق فيما بينها علاقات منطقية • ولكننا اذا اختبرنا الأمر من وجهة النظر الموضوعية استحال علينا الاحتفاظ بهذا الفرض ، فالحقيقة ان محتويات الضمير الخلقي لا تظل ثابتة بل تتغير واذا كان هذا التغير يحدث ببطء الا أنه يحدث على كل حال ، فتتلاشى منه عناصر قديمة وتحل محلها أخرى جديدة ولذلك يجب هنا أيضا أن نترك الانسان المجرد

العام جانبا ننصرف الى التحليل العلمى الدقيق للانسان الذى يعيش فى عصر معين وفى مجتمع معين •

فمجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها انسان ينتمى الى حضارة معينـــة فى زمن معين لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على مجموعة الأوامر والنواهى التى يخضع لها انسان عاش فى ظروف مغايرة • ويظهر لنا التحليل الاجتماعى وجـود طبقات مختلفة فى الضمير الخلقى يتراكم بعضها فوق بعض . وهذه الطبقات تنتظـم أنواعا من السلوك والأوامر والنواهى تختلف من حيث مصادرها ومن حيث الأزمان التى تكونت فيها •

هذا الحشد المتراكم من العادات وضروب السلوك والآراء والمعتقدات ليس له من وحدة الا من حيث وجوده فى ضمير الفرد اما من حيث التركيب فما أشـــد الاختلاف بين أجزائه ومما لا شك فيه أن اخلاقنا الحالية ستكون موضع دراســـة تاريخية طريفة بالنسبة لاحفادنا الذين سيكون لهم نظام خلقى غير نظامنـــــا الحالى •

ونحن نستطيع الآن أن نتمتع بتلك الدراسة الطريفة لو استطعنا التخلص من الشعور الزائف بأن كل دراسة علمية للأخلاق تمس قدسيتها وأخذنا فى البحث عن المصادر والأصول الاجتماعية التى تقوم عليها التزاماتنا الخلقية •

البرابيــة :

أخذ هذا الرجل على عاتقه استكمال ما بداه " ليفى بريل " وكف عـــلى

استنباط الحقائق الخلقية من الظواهر الاجتماعية التي تختلط بها ، أي أنه عمل على تحقيق القاعدة الخاصة ببحث الظواهر الاجتماعية بحثا علميا بقصد معرفتها واستنباط القوانين التي تخضع لها .

فبالرغم من الاعتراف شبه الاجماعي الآن بوجوب الفصل بين الدراسة العلمية والدراسة المعيارية ، فان الكثيرين لا يزالون في شك من أن الدراسة العلمية للظواهر الخلقية تتطلب أبحاثا تبلغ في صعوبتها ودقتها بلغت الأبحاث الطبيعية أو البيولوجية ، فاذا كانت الظواهر الخلقية مألوفة لدينا وتظهر في علاقاتنا اليومية ، فليس معنى ذلك بالضرورة أننا نعرفها معرفة علمية ولتقريب ذلك الى الأذهان نقول ان كل الناس يتكلمون ولكن كم منهم يدرك المشاكل والمسائل العويصة التي تثيرها اللغة أمام المتفقه في علم اللغة ورجل المنطق وعالم الاجتماع ؟

المصادر التي تستخلص منها الظاهرة الخلقية :

وعني "البيرباير" على وجه الخصوص بدراسة المصادر الاجتماعية التي تستخلص منها الظاهرة الأخلاقية فبدأ بحثه بقوله :

" ان هناك ظاهرة خلقية متى كان هناك تمييز — في أي شكل من الأشكال بين الخير والشر " .

ويدوم علم الظواهر الخلقية بدراسة الظواهر التي تكون في مجموعها الضمير

الخلقى لجماعة معينة • وهذه الظواهر يمكن استنباطها من العلاقات الاجتماعية ومظاهر الحضارة فى المجتمع وأهمها : الصيغ الخلقية العامة التى تظهر فى الحكم والأمثال :وأقوال الفلاسفة فى ذلك العصر- والألفاظ اللغوية - والقانون - والعادات - والمؤلفات الأدبية •وتعدد هذه المصادر يبين لنا أن الظاهرة الخلقية لا توجد أمام أعيننا فى حالتها الصرفة بل يجب استخلاصها من عدد من الظواهر الاجتماعية وهى لا توجد بأكملها فى ظاهرة معينة • وعلى ذلك فكلما تعددت مصادر البحث أى كلما شملت دراستنا عدد أوفر من الظواهر الاجتماعية كلما استطعنا الحصول على معلومات أدق وأوفى عن الظاهرة الخلقية •

فلنفرض أننا نريد أن نبحث الاتجاه الخلقى فى مجتمع معين بالنسبة للسرقة اننا نستطيع أن ندرس ذلك الاتجاه بدراستنا للصيغ التى يحكم بها الرأى العام على السارق •ولكن معرفتنا لذلك ستزداد بلا شك اذا رجعنا أيضا الى نصوص القانون الجنائى الخاص بالسرقة •

وبمقارنتنا للنتائج التى نصل اليها من دراسة الصيغ بالنتائج التى نصل اليها من دراسة نصوص القانون نستطيع ان نصل الى تحديد أدق لطبيعة الظاهرة التى ندرسها •

واذا وسعنا دائرة المقارنة بحيث تشمل دراسة العادات والعرف العام وما يحويه الانتاج الأدبى عن السرقة • فاننا نصل فى النهاية الى تكوين تام للظاهرة التى ندرسها •ولقد انتقد "بابيه" الفكر التى كانت سائدة عند معظم

الفلاسفة والتي كانت تحصر دراسة الأخلاق في الواجبات والأفعال الملزمة . فما دام الأمر يتعلق في نظرهم بالتمييز بين الخير والشر، وما دام الخير يفرض والشر يحرم، فنحن في كلتا الحالتين أمام أفعال ملزمة اما بالايجاب واما بالسلب، ولكن الحقيقة ان الحياة الخلقية لا تقتصر على التمييز بين هذين القطبين المتباعدين .

فبجانب الأفعال الملزمة هناك أفعال مستحسنة، أفعال تنصح بها الأخلاق ولكن لاتوجبها . وهناك أشكال تتفاوت في قوتها وتتدرج بين المثالية التي لا تتحقق الا في الحكماء والأنبياء وبين الأفعال العادية التي يؤديها سائر الناس .

واللغة نفسها تدل على هذا التدرج : فهناك القديس والحكيم والأسبق والنبيل والشهم والفاضل والمواطن العادي . ولا يتوقع أحد أن تتجمع الفضائل كلها في شخص واحد والرذائل كلها في شخص واحد . وليست قائمة الفضائل في مجتمع الا هدفا أو قيمة يحاول الأفراد أن يصلوا اليها ولكنهم لا يصلون فعلا . فلماذا نحذف اذا دراسة هذا التدرج ودراسة الاشكال الخلقية من دراستنا للأخلاق ؟

نستطيع القول أن "الپيرپاپيه" بانصرافه الى دراسة الظواهر الخلقية واستخلاصها من مظاهر الحياة الاجتماعية قد حقق المرحلة النهائية في تطور المنهج الاجتماعي لدراسة الأخلاق . وقد كانت المراحل السابقة اما محاولات

لتبرير وجهة النظر الاجتماعية واما محاولات لوضع الأسس النظرية لخطة الدراسة

أما دراسات " بايه " فانها تبدأ من حيث انتهى الآخرون وتقفل باب الجدل النظرى لتنصرف الى الاستقصاء والبحث العلمى ، وقد استطاع " بايه " أن يضع أمام أعيننا ثمرات مجهوده وذلك فى كتابه " علم الظواهر الخلقية "

وقد جاءت نتيجة أبحاثه فى طرافتها العلمية أبلغ دليل على ما تحققه الدراسة الاجتماعية للظواهر الأخلاقية .

* * *

(٤) التفكير الأخلاقي في عصر العقـــل
(القرن ١٧ ، ١٨)

كان البحث في المسائل الأخلاقية في العصور الوسطى وفي عصر النهضـة يمتاز بالطابع الديني ويتأثر به • ومع بداية القرن السابع عشر بدأت المفاهيم الأخلاقية تستقل تدريجيا عن الدين حتى وصلت الى حد القطيعة النهائيـة في القرن الثامن عشر •

وقد كان من أسباب هذه القطيعة تناقض الفلسفة الأخلاقية التي تؤسس على الدين • فقد كانت قاعدة البناء هي الاعتقاد بأنه خالق لا نهائي في رحمته وفي قدرته وفي عنايته بالعالم •

كيف يمكن للعقل أن يدافع عن هذه القاعدة؟ نلاحظ أن الفيلسوف سبينوزا وبعده فولتير وديدرو ودولباخ والموسوعيين ، نلاحظ أن هؤلاء وأمثالهم انمـا يشكون في هذه القاعدة الدينية وحجتهم في ذلك هو وجود الشر في العـالم (مثل النقص الخلقي وهو شر ميتافيزيقي أي تابع للطبيعة وعلته غير معروفـة) ، ومثل الشرور الفيزيقية والطبيعية وما تجلبه من آلام مثل المرض ، والألم والجوع ، والموت ، ومثل الشر الأخلاقي كالخطيئة والاجرام وكل ما يجلبه الخروج على قوانين الجماعة •

كيف يمكن للفيلسوف أن يوفق بين وجود هذه الشرور في العالم وبين العناية الالهية المفروضة؟ تقول الكنيسة أن علة الشر وسببه في العالم هو الخطيئـة

الاخرى بخواص ثابتة • اذا كان فعل الله يصدر من اجل غاية فمعنى ذلك انـــه يفتقر الى ما هو بحاجة اليه وهذا في نظر سبينوزا يتعارض مع وصفه بالكمال اللامتناهي

ويجد الفيلسوف المادي دولباخ بسخر تماما من العقيدة ويرى انها نسيـــج من المتناقضات • ففكرة الله هي فعل يتحير ، فيه العديد من افراد النـــوع البشري اذ كيف يمكن القول بان الله يحب النظام في حين انه لا يستطيع ان يمسك بزمامه ؟ • وكيف يمكن القول بانه انه عادل في حين ان الكثير من الابرياء يعانـــون من مظالم لا تنقطع ؟ ان الوجود الحقيقي هو للمادة : التي تتفاعل وتتطور دون غاية او قصور •

واذا كان سبينوزا يقرر بانه لا مجال للاعتقاد في حرية الانسان ، فان ذلـــك يتفق مع نسقه الفلسفي الذي يجعل السلوك البشري نتيجة ضرورية للطبيعة الالهية فالانسان عند سبينوزا يعاني من خدعة تتلخص في انه ينسب لنفسه حرية فاعلة •

واذا افترضنا ان حجرا مقذوفا في الفضاء يحس بحركته رغم انه يجهل اليـــد التي دفعته ، فان هذا الاحساس ربما دفعه الى اعتبار نفسه الفاعل والمحرك • ونحن في جميع افعالنا لسنا سوى هذا الحجر • فقد يخيل الينا اننا نحـــن المسئولون عن افعالنا ، وهذا صحيح الى حد ما ولكن هل نحن الذين صنعنـــا انفسنا على ما هي عليه من طبيعة ؟

ان الانسان في سلوكه انما يخضع لمؤثرات غريزية كما يخضع لظروف البيئـــة

الاصلية ، ويرى الفيلسوف ان هذا العقل لا دليل عليه ومن ثم نهر اقناع فيــــه ، فالقول في الالام التي يتعرض لها الحيوان ، هل يعاقب الحيوان من اجل خطيئة ادم ؟ ولكن ما شان الحيوان بهذه الخطيئة ؟ اليس في هذا ظلم صارخ ؟ وهـــل يمكن ان نسلم بان الحيوان لا يحس ولا يتالم كما زعم ديكارت حين اعتبر سلــــوك الحيوان مجرد ردود افعال ميكانيكية ؟

ومن ناحية اخرى كان الفيلسوف بسكال في القرن السابع عشر يرى ان الاعتقاد في خطيئة اصلية يسبب ارهاقا للعقل البشري ، وذلك انه ليبدو ان ابعد مـــا يكون عن العقل ان يعاقب انسان من اجل خطيئة اقترفها احد اسلافه منـــذ الاف السنين . ذلك انه من الغريب حقا ان نحكم على طفل بالالم من اجل خطيئة لم يرتكبها بل لم يعرف عنها شيئا الا من كتب التاريخ . وهكذا يبدو ان تـــعليل وجود الشر بالخطيئة الاصلية لا يمكن ان يخضع لمنطق العقل لانه من الامور المبهمة التي يتعارض مع حرية الانسان كشرط لكل عمل اخلاقي .

ويتضح من هذا العرض ان فلاسفة العصر الكلاسيكي قد ساهموا في هدم بعض الحجج الدينية التي استندت اليها الاخلاق الدينية . وقد وصل الامر عنــــد بعضهم الى حد اعلان بطلان تلك الحجج باسم العقل . ويمكننا بهذا الصــــدد ان نتامل موقف اسبينوزا من فكرة العناية الالهية .

ان اله اسبينوزا لا صلة له باله العقيدة المسيحية الا من حيث اشتراكهما في الاسم فقط (اسم الجلالة) . ذلك ان ما يصدر عن الطبيعة الالهية من خير انـــما يصدر بالضرورة باعتباره خاصية تتصل بطبيعته كما كانت طبيعة المثلث تحتفظ بمـــ

الطبيعية والاجتماعية • ويرى سبينوزا انه لامجال للاعتقاد في خلود الروح • ومع ذلك فانه يسلم بخلود الجانب الروحي في الانسانية ويقصد العلم والعقل • وهو جانب غير شخصي او فردي •

اما دولباخ فانه راى في الاعتقاد بخلود الروح ضررا يصيب الانسانية • ذلك ان هذه الاخيرة قد اهملت في اصلاح احوالها الدنيوية املا في الاعداد لحياة اخروية تخلو من كل عيب او قصور •

وفي القرن الثامن عشر كان فولتير يؤمن بوجود الله ولا يعتقد بخلود الروح ففي نص ساخر له نجد محاورة بين احد المجانين واحد الاصحاء يمكن ان تشير تساؤلا ناقدا عن طبيعة الروح وعلاقتها بالجسد • ويقول النص في حديث موجه الى المجنون :

" اعلم يا صديقي انه على الرغم من انك فقدت الحس المشترك • فان روحك تظل شفافة وطاهرة وخالدة مثل ارواحنا • ولا تختلف عنها الا في حيز الاقامة • فالنوافذ عندك مغلقة • والهواء لايجدد • وروحك مهددة بالاختناق • "

اما المجنون • فانه يعلم ان الامر على عكس ذلك تماما بما لديه من رؤية ثاقبة تنبثق من اعماقه فيقول :

" انتم يا اصدقائي تفكرون في الامر على طريقتكم • اما انا فنوافذي نوافذ مفتوحة مثل نوافذكم • خصوصا واني ارى نفس الاشياء التي ترونها واسمع نفس

الكليات • ومن الضروري اذن ان تكون روحي قد اساءت استخدام الحواس او ان تكون من نوع رديء • وباختصار • فاما ان تكون روحي مجنونة بذاتها واما ان لا يكون لها وجود على الاطلاق " •

ونلاحظ ان جانب الخلود الذي تهتم له الاخلاق انما هو خلود الذكــــرى • واذا كانت الذاكرة ترتبط بحياة البدن وتضعف عند الشيخوخة وتختفي في بعـــض حالات المرض • فهل يمكن الاعتقاد بانها تبقى بعد انحلال البدن ؟ وهل يمكـــن للفرد الذي يثاب او يعاقب في الحياة الاخرة ان يتذكر اعماله الدنيوية الـــتي استوجبت ثوابه او عقابه ؟

لقد رات فلسفات عصر العقل ان هذه (الذكرى) غير ممتنعة لان التذكـــر يتوقف على سلامة البنية الطبيعية • ومن الممكن لاي صدمة ان تتسبب فـــي زوال الذاكرة فما بالك بالموت الذي يسبب انحلالا تاما للاعضاء ؟

لا شك ان القائلين بذلك قد غفلوا عن ان الله قادر على كل شيء ويمكنه ان يجمع ما تفرق او اندثر من بنية الجسد الميت وانه يعيد اليه الذكرى •

وإذا انتقلنا الى مسالة الضمير الاخلاقي • فاننا نلاحظ انه يستند في الفلسفة المسيحية الى مبدأ لاهوتي يقرر ان صوت الضمير الذي نسمعه في داخلنا انما هو صوت الله •

وفي القرن الثامن عشر تبين للرحالة ان ما يعتبره الغربيون خيرا او شــــرا •

ليس كذلك عند البائعين الأمريكيين ، وفي هذا تساءل "ديدرو"
إذا كان الله يوحي إلى الناس ما هو خير وما هو شر ، من طريق صوت
الضمير ، فلماذا يوحي إلى بعض الناس بأن نوعاً من السلوك أمر واجب ، ...
وإلى آخرين بأنه من الأمور المباحة . وإلى سواهم بأنه معصية وإثم ؟
ولماذا كان تعدد الزوجات مباحاً في بعض المجتمعات ومثيراً للاستهجان في مجتمعات
أخرى ؟ ولماذا لا تتقبل المرأة الزنجية من مريديها ؟ ....
إن هذه التساؤلات إنما تستهدف إخضاع المبادئ الأخلاقية للعقل
وتنتهي بها إلى فشل ذريع . وقد أشار الفيلسوف كانط إلى هذا الفشل
وحاول أن يتجنبه عندما قال بتلك المبادئ على أنها مسلمات للحياة
الأخلاقية فحسب كما سيتضح في دروس قادمة .

بسم الله الرحمن الرحيم

كانط فيلسوف الواجب الاخلاقى

حياة عمانوئيل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)

ولد عمانوئيل كانط يوم السبت الثانى والعشرين من شهر ابريل ، سنه أربع وعشرين وسبعمائه وألف ، بمدينه كونيجسبرج عاصمة دوقية بروسيا الواقعة على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا ، قال عمانوئيل عن جده انه اسكتلندى ، هاجر ضمن من هاجر من اسكتلندا الى بلاد البلقان والسويد فى أواخر القرن السابع عشر لكن يشك المؤرخين لحياة كانط فى صحة هذا القول ، ويؤكدون أن عمانوئيل من أصل الماني .

وقد نشأ كانط فى جو مسيحى مشبع بروح النزعة (التقوية) ـ التى كانت سائده فى بروسيا وهى شيعة بروتستانتية تدعى الشيعة التقوية تتمسك بالعقيدة اللوثرية الاساسية ، وترى أن محل الدين الارادة لا العقل ، وتعلى من شأن القلب والحياة الباطنة ، ومن ثم تقول أن الايمان الحق هو الذى تؤيده الاعمال ، وتعتبر المسيحية فى جوهرها تقوى وحبه لله ، وتعتبر اللاهوت تعسيرا مصطنعا أقحم عليها اقحاما .

وقد كانت والدة عمانوئيل التى قامت على تربيته منذ صباه متمسكه بمبادىء النزعة الدينية المحافظه .

فلما نبغه مبكرا ألحقته أسرته بالمدرسة الاولية التابعة لمستشفى (القديس جورج) حوالى سنه ١٧٣٠ م فتعلم فيها مبادىء القراءة والكتابه والحساب وبعض أصول الديانه المسيحية ، ونظرا لحرص والدته على تزويد ابنها بالثقافة الدينية فقد ألحقته فى العام الثامن من عمره بـ " كليه الملك فريدريك " التى ادارها شولتز

وهو أحد رجال النزعة التقوية وواعظ لكنيسة المدينة القديمة بوميجسي ، وقد تتلمذ كانط على يده ، وكان هدف هذا المعهد تنشئة أطفال المدينة على [illegible] "التقوية" ومكث فيه كانط تسع سنوات من سنة ١٧٣٢ الى ١٧٤٠م.

وفي هذا المعهد درس اللغة اللاتينية وثقافتها ، فأتقن كتابتها واعجب بكتابها وشعرائها ، وظل حتى آخر أيامه يتغنى بأقوالهم وينشد اشعارهم وحين تقدمت به السن أدلى برأي سلبي حول الطرائق التربوية التي كانت تستخدم في المعهد ولاسيما الاكراه الديني الذي مارسه عليه مربوه . فقد كان كل يوم من أيام الدراسة يبدأ باجتماع مطول للعبادة المشتركة ، وكل حصة من حصص الدرس والتعليم كانت تستهل بصلاة وتختتم بصلاة ايضا ، فضلا عن ساعتين للعبادة اسبوعيا ، ودروس الدين ، وكانت ادارة المدرسة تستقدم التلاميذ الى المدرسة كرها خارج أوقات الدوام للتفاني في الامور الدينية والتعليمية .

وقبل ان يتم كانط دراسته توفيت والدته سنة ١٧٣٧ م وهو في الثالثة عشرة من عمره ، وحزن عليها حزنا شديدا .

وفي خريف عام ١٧٤٠ م التحق بجامعة كونجسبرج التي كانت معروفة باسم كلية (الملك ألبرت) قبل ان يبلغ السابعة عشرة من عمره ، وسعى شولتز لتحقيق أمنية والدته ، في ان يسلك ابنها سبيل رجل الدين ، الا أنه من المشكوك فيه ان تكون النوايا الجديدة قد خالجت كانط الشاب بشأن دراسة اللاهوت وممارسة المهنة فيما بعد ، لان التربية التقوية التي خالطها الاكراه قد قضت على ميوله نحو دراسة اللاهوت .

واطلع كانط في هذه الجامعة وللمرة الاولى على كافة فروع المعرفة وحقول العلم التي بقيت موصدة الابواب امامه في المعهد ، ومنها الفلسفة والرياضيات والعلم الطبيعي .

وتعلق قلب الفتى كانت بدروس الاستاذ (مارتن كنوتزن) ، وأعجب بشخصية وكان كنوتزن يدرس الفلسفة والرياضيات ، وقد لقن كانط فلسفة ليبنتز ووجهه أيضا الى دراسة (نيوتن) وسمح له باستخدام مكتبته .

وبخلاف ذلك فقد استمع كانط بصورة منتظمة الى محاضرات اللاهوتية التى ألقاها متجمه الاول شولتز ، دون ان يترك هذه المحاضرات اثرا جذريا فى اختيار الاتجاه الذى سار فيه دراساته . وقد أظهر كانط خلال هذه الفترة براعة خاصة فى الدراسات اللاتينية .

تقدم كانط عام ١٧٤٦ م وقد بلغ فى ذلك الوقت الثانية والعشرين من عمره ببحث جامعى صغير تحت عنوان (آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية) ويظهر فيه تأثره بنظرية نيوتن فى الجاذبية كما تتجلى رغبته فى التوفيق بين الديكارتيين والليبنتزين .

وفى نفس العام ١٧٤٦ م توفى والد كانط ، فلم يلبث ان وجد نفسه مضطرا الى التكسب عن طريق احتراف مهنة التدريس ، وأمضى تسع سنوات من ١٧٤٧ م الى ١٧٥٥ م معلما خاصا لدى ثلاث عائلات ارستقراطية مختلفة فى بروسيا الشرقية .

وعلى الرغم مما ذهب اليه كانط الى انه لم يكن مدرسا بارعا ، الا انه استطاع ان يربى تلاميذ نابهين واستطاع ان يغرس فى نفوسهم الشعور العميق بالحرية والتقدير العظيم للقيم الانسانية ، وليس من قبيل المصادفة ان يكون تلاميذه الاوائل من ابناء الطبقة الارستقراطية هم أول من بادروا بالغاء الرق فى مقاطعات بروسيا الشرقيـة .

وفى سنة ١٧٥٥ تخلى عن عمله فى التدريس الخاص ، وتقدم ١٢ يونيو من العام نفسه لنيل درجة الدكتوراه ، فنالها على أطروحته (فى النار) وكان البحث فى اللغة اللاتينية وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة وتقدم بأطروحته اللاتينية الثانية

بعنوان (المبادئ الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل العلل الغائية على وجود الله بدون تحفظ ونوقشت علانية في ٢٧ أيلول ودافع عنها كانط ، واصبح معيدا للفلسفة في جامعة كونيجسبرج . غير انه كان قد صدر مرسوم ملكي عام ١٧٤٩م ينص على عدم جواز ترشيح طالب لمنصب معيد في التعليم الجامعي ، دون ان يكون هذا الطالب ناقش ثلاث أطروحات مطبوعة . واستوفى كانط هذا الشرط بأن تقدم بأطروحة لاتينية ثالثة في ابريل عام ١٧٥٦ م وعنوانها (في الموناد ولوجيا الفيزيائية) والموناد ولوجيا اسم اطلقه أردمان على الرسالة التي ألفها (ليبنتز) لاوجين موناد :

١ ـ لفظ يوناني الاصل ويدل على الوحدة واطلقه افلاطون على (المثال) واستعمله بعض المفكرين المسيحيين للدلالة على الجواهر الروحية التي يتكون فيها الكون .

٢ ـ أطلقه ليبنتز على كل واحد من الجواهر البسيطة التي يتكون منها العالم ، وهي جواهر روحية كلها ادراك ونزوع تتحرك بنفسها ، وكل تغيراتها بنفسها .

شغل كانط وظيفة محاضر خارجي بالجامعة ، وكانت الطريقة المتبعة آنذاك ان يدفع الطلبة أجر المعيد الذي يترددون على دروسه .

وكانت محاضراته تبدأ يوميا من الساعة السابعة الى التاسعة او العاشرة ، ومجموع الساعات التي كان يلقيها في الاسبوع غالبا تبلغ العشرين ساعة . وكانت محاضراته متنوعة : فمن محاضرات في المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات الى محاضرات في القانون الطبيعي ، وعلم الاخلاق ، واللاهوت الطبيعي ... الى غيرها في علم الانسان والجغرافيا والطبيعة . وكانت قاعة محاضراته تغص دائما بجموع الطلاب ، فقد كان محاضرا من الطراز الاول يأسر قلوب طلبته وعقولهم بعلمه الغزير ، وهم بالمقابل يبادلونه الحب الشديد والاحترام الفائق ، واستقطبت محاضرات كانط بجانب الطلاب كثيرا من المتعلمين والمثقفين في كونيجسبرج ، وكانوا

يأخذون نصوصا منسوخة من محاضراته ، وكان من بين هؤلاء الوزير البروسي في ذلك الحين (فون سدلتيز) وكان يعتبر نفسه واحدا من تلامذته ، وكان يطلب دائما نسخا من محاضراته .

ورغم نجاحه العظيم في التدريس ، فقد بقي خمس عشرة سنة معيدا رغم كل المحاولات ليكون أستاذا ، فتقدم للحصول على منصب الاستاذ المساعد للرياضيات والفلسفة الذي شغر بوفاة كنوتزن عام (١٧٥١ م) الا انه لم ينجح في محاولته وفي سنة (١٧٥٨ م) شغر منصب الاستاذ المساعد للمنطق والميتافيزيقا وأراد شولتز ان يتولى كانط هذا المنصب فاستدعاه الى غرفته وجابهه بالسؤال التالي :
" هل تخاف الله حقا في قلبك " ؟ بغية التأكد من كون الشاب لم يقف بعيدا جدا عن حقل اللاهوت ، ووعده بمساعدته على الحصول على هذا الكرسي ، الا ان (بوك) ظفر بهذا المنصب ، وكان قد شغل منصب المعيد قبل كانط بزمن طويل .

وفي يوليو ١٧٦٤ م أصبح كرسي أستاذية فن الشعر والادب شاغرا وتوجب ان يشغل ، وعرض على كانط هذا المنصب الا أنه رفض هذا العرض رغم اغراء البعض له من ذوي الشأن بايصاله الى هذا المنصب ، ومن الاسباب التي حملته على الرفض انه كان يطلب من صاحب هذا الكرسي مهمة القيام بتنظيم قصائد المناسبات ، وقد طلب ممن تولى هذا المنصب في النهاية ان يضع مقطوعة (كارمن) لبرامج الاحتفال بـ (عيد الميلاد) ، وأن يؤلف مقطوعتين ، الاولى بمناسبة احتفال تتويج الملك والثانية بمناسبة عيد ميلاد الملك .

وبعد مضي عام (١٧٦٥ م) عين كانط بجانب عمله بالجامعة الامين المساعد في مكتبة القصر الملكي ، وكان يتولى بصفة خاصة الاشراف على مجموعات التاريخ الطبيعي ، مما دفعه الى دراسة علم المعادن ، وهذه أول وظيفة رسمية ثابتة يشغلها ويتقاضى منها دخلا سنويا ثابتا وإن كان ضئيلا .

وعرضت عليه أساتذية الفلسفة في جامعة (أرلانغن) عام ١٧٦٩ م . وتلا هذا العرض عرض آخر من جامعة ييناً ، وكان على وشك الذهاب الى أرلانغن ، ولكن في اللحظة الاخيرة طرأ في كونيجسبرج وضع يلائم رغباته ويوافق تطلعاته ففي سنة (١٧٧٠ م) خلا كرسي الرياضيات ، فعين فيه الدكتور (بوك) الذي حصل على أستاذية المنطق والميتافيزيقا قبل كانط ، وتولى كانط كرسي المنطق والميتافيزيقا بدلا منه ، وذلك في ٣١ مارس ١٧٧٠ م .

وتمشيا مع انظمة جامعة كونيجسبرج وقوانينها التزم كانط ان يدشن أستاذيته بأطروحة لاتينية ، وجب مناقشتها والدفاع عنها بشكل علني ورسمي . وكان عنوان الاطروحة (في صورة ومبادئ العالمين الحسي والمعقول) بين في هذه الاطروحة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة الحسية والعقلية تختلفان كل الاختلاف .

ولما تحقق لكانط طموحه الاكاديمي ، رأى ان العمل في مكتبة القصر يشكل عبئا ثقيلا على نشاطه ، وهدرا لوقته ، فاستقال من عمله في المكتبة سنة ١٧٧٢م . وفي سنة ١٧٨٠ م اصبح عضوا في مجلس الشيوخ الاكاديمي للجامعة .

وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٧٨٦ م تولى كانط للمرة الاولى منصب مدير الجامعة ، وأنيط به خلال مدة مديريته للجامعة مهمة اعلام مبايعة الجامعة للملك والتكلم باسمها امام الملك المتوج حديثا (فريدريك فلهلم الثاني) ، وقلده وزير الحكومة الذي رافق الملك وساما تقديريا خاصا وكانت مدة المدير عامين ، فتولى هذا هذا المنصب لفترة ثانية في سنة ١٧٨٨ م ولما جاء دوره ليكون مديرا للمرة الثالثة في سنة ١٧٩٦ م رفض توليها وكتب الى المدير يقول : " ان ضعفي بسبب شيخوختي يضطرني الى ان اعلن عجزي عن القيام بهذه المهمة " اما منصب عمادة كلية الاداب فقد تولاها كلما أتى الدور عليه ، فكانت جملة توليه العمادة خمس مرات .

ولم يطرأ أي تغيير على نشاطه عندما كان استاذا جامعيا ، والسبب يعود الى انه احتفظ بالعادات الاكاديمية التي درج عليها ، وبتقسيم ساعات عمله في اليوم دون ان يدخل عليها أي تبديل ، ولم يقتصر هذا التنظيم الصارم على نظامه الجامعي ، بل ان حياته كلها قد جرت على ايقاع يومي دقيق .

كان يستيقظ في الخامسة صباحا – شتاء وصيفا – وكان على خادمه (لامبي) أن يوقظه ، وألا يتركه حتى يقوم من فراشه ، وبعد نهوضه من نومه يلبس معطفه ، وعلى رأسه طاقية النوم ، ويذهب الى مكتبه ، وهناك يشرب فنجانين من الشاي الخفيف ، وغليونا واحدا من التباك ، وكان يتجنب شرب القهوة والبيرة لانه يراهما مضرين .

ويستمر في تحضير محاضراته حتى السابعة ، ويلقيها من السابعة الى التاسعة او من الثامنة حتى العاشرة صباحا ، ويقبل على محاضراته بشغف واجتهاد ، حتى انه لم يترك ربع ساعة تذهب سدى .

وبعد انتهاء محاضراته يقصد مكتبه للمطالعة والتأليف حتى الساعة الواحدة بعد الظهر ، ومن ثم ينهض ليلبس ملابس الخروج ، ويذهب الى الجماعة التي دعته او ينتظر من دعاهم من اصدقائه ، لتناول طعام الغذاء معهم ويتجاذب معهم اطراف الحديث ، وغالبا مايدور الحديث حول الاحداث السياسية او الاقتصادية او العلمية ، ويتجنب الحديث عن المشكلات الفلسفية الصعبة ، وابان الثورة الفرنسية كانت القضايا السياسية هي التي تستأثر على اهتمامه .

وكان يقوم بنزهة على الاقدام بعد الغذاء ، وتستغرق هذه النزهة عادة ساعة فاذا خرج بمعطفه الرمادي ، أخذ يتجه ناحية الطريق الصغير الذي تكتنفه أشجار الزيزفون ، والتي لاتزال تسمى : (نزهة الفيلسوف) .

وجرى تناقل الاخبار عنه بأن العديد من مواطني كوينجسبرج كانوا يضبطون ساعاتهم وفقا لخروجه ، ويتبعه خادمه لامبي حاملا مظلته تحت ابطه اذا اكفهرت السماء وتلبدت السحب بالغيوم ، اذا لم يكن يعوقه عن نزهته برد ولا مطر ، ولم يتخلف عنها الا مرة واحدة عللها بانه اشتغل عنها بقراءة كتاب (اميل) (لجان جاك روسو) ، فلم يتركه حتى انتهى من قراءته ، وغير مسار نزهته مرة باتجاه العاصمة لسماع انباء الثورة الفرنسية .

اما فترة ما بعد النزهة ، فقد درج كانط على تخصيصها للمطالعة ولاسيما مطالعة الكتب الصادرة حديثا ، ومن ثم يذهب الى فراشه في تمام الساعة العاشرة وهذا ما دعا الشاعر (هيني) وهو شاعر الماني الى القول : " لا أظن ان ساعة كاتدرائية كوينجسبرج الكبيرة كانت تؤدي عملها بصورة اكثر انتظاما ودقة من مواطنها كانط .

وكان الفيلسوف يبالغ في وقاية نفسه من المرض لانه كان معتل الصحة - ومن بين مبادئه الوقائية ألا يتنفس الانسان الا من أنفه ، وبخاصة اذا كان خارج منزله ، ولذلك كان لا يسمح لاحد ان يكلمه وهو في نزهته لان الكلام سيدعوه الى التنفس من الفم ، وكان يقول : " ان الصمت خير من المرض بالبرد " .

وكان يفكر في كل شيء تفكيرا طويلا قبل الاقدام عليه ، حتى فوت عليه تفكيره الطويل الزواج وعاش أعزبا حتى مات ، وقد فكر في الزواج مرتين ، في المرة الاولى اطال التفكير الى ان تقدم للسيدة التي كان يريد الزواج بها خطيب اخر ، وفي المرة الثانية اطال التفكير حتى انتقلت من أراد خطبتها من كوينجسبرج مع اسرتها قبل ان يصل الفيلسوف الى رأي في الزواج منها .

واعتزل كانط منصبه الاكاديمي بصورة تدريجية من جراء تقدمه في السن واقتصر في عام ١٧٩٥ م على القاء القليل من المحاضرات العامة ، وما لبث ان تخلى

كليا عن التدريس عام ١٧٩٧ م ، وأقام الطلاب احتفالا بمناسبة اعتزاله التدريس فاجتمع منهم موكب كبير ، مصحوبا بفرقة موسيقية ، وسار حتى منزله ، وعلى الرغم من اعتزاله هذا فقد ظل يمارس نشاطه الفكري في التأليف والتدوين .

ففي عام ١٨٠١ م قدم كانط طلب اعفائه من مجلس الجامعة ، وبعد استقالته واعتزاله ، أخذ يشعر بوطأة الشيخوخة ، وفي شتاء ١٨٠٣ م راح يشعر بآلام في المعدة ، وقلت شهيته للطعام ، وزادت آلام معدته في الصيف وفي نهاية (سنة ١٨٠٣ م) ضعف نور عينه اليمنى بعد ان كان قد فقد اليسرى منذ عدة سنوات . ووقع فريسة لهواجس ادت به الى حالة من الهزال الشديد ، ولم تكن الاشهر الاخيرة من حياته سوى موت بطيء أدت به الى ضعف في الذاكرة والسمع معا ومن ثم قادته الى الموت حيث فارق الحياة في الثامن عشر من فبراير ١٨٠٤ م .

مؤلفات كانط

مع ما عرف عن كانط بغزارة تأليفه ، الا ان كتابين من كتبه لاقا صدى وشهرة أكثر من اى كتاب آخر من مؤلفاته ، وهما نقد العقل النظرى ، ونقد العقل العملى وسنورد الان كتبه وبحوثه فى تسلسل زمنى حسب توقيت ظهورهما :

١ ــ فى عام ١٧٤٧ م تقدم ببحث جامعى صغير تحت عنوان (آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية) ويظهر فى هذا البحث تأثره بنظرية نيوتن فى الجاذبية ، وحاول فيه ان يوفق بين الديكارتيين والليبنتزيين .

٢ ــ فى عام ١٧٥٤ م بحث فى السؤال الذى وضعته الاكاديمية الملكية فى برلين والسؤال هو : هل الارض تعرضت لبعض التغيرات فى دورانها حول محورها ؟ هل تهرم الارض ؟

٣ ــ فى عام ١٧٥٥ م نشر بحثا لعنوان (التاريخ الطبيعى للسماء ونظريتها) حاول فى هذا البحث تفسير النظام الفلكى على اساس القوانين الميكانيكية وبحسب مبادئ نيوتن .

٤ ــ فى عام ١٧٥٥ م أطروحة (عن النار) وهى رسالة فى فلسفة الطبيعة .

٥ ــ فى عام ١٧٥٥ م أطروحة بعنوان (المبادئ الاساسية للمعرفة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل الفلك الغائية على وجود الله بدون تحفظ .

٦ ــ فى عام ١٧٥٦ م (تاريخ ووصف لزلزال سنة ١٧٥٦ فى لشبونه) .

٧ ـ في عام ١٧٥٦ م (مواصلة التأملات في اهتزازات الارض التي ادركت منذ بعض الوقت) • مقدمه الى الجمهور خلال صحائف الفكر ، سنه ١٧٥٦ م

٨ ـ في عام ١٧٥٦ م (في المونادولوجيا الفيزيائية) •

٩ ـ في عام ١٧٥٦ م (ملاحظات جديده حول تفسير نظرية الريـــاح) •

١٠ ـ في عام ١٧٥٧ م (برنامج محاضـرات الجغرافيه الطبيعية ويشمل دراســة للموضوع التالي : هل السبب في كون الريـاح الغربية التي تهب على مناطق رطبه ، هو أنها تعبر بحـرا كبيرا •

١١ ـ في عـام ١٧٥٨ م (تصور جديد للحركه والسكون والنتائج المترتبه عليـه في الأســس الأوليــه لعلم الطبيعــة) •

١٢ ـ في عـام ١٧٥٨ م (تأملات في النزعه الى التفاؤل) فيه يعرض كانط رأيــه في كتـاب بعنوان : " ليس العالم أحسن مافي الامكان " •

١٣ ـ فـي عـام ١٧٦٠ م (خواطر حول الموت المبكر للسيد يوهان فريد رش فـون فونك) في رسالة الى أمه •

١٤ ـ فـي عام ١٧٦٢ م (بيان مافي أشكال القياس الأربعة من تحذلـق زائـف) •

١٥ ـ في عـام ١٧٦٣ م (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبه فـي الفلسفة) • يحاول الدهنه على أن رابطة العليه هي رابطة ذات طابــع خاص يخرج عن نطـاق المنطق ومبدأ الهوية •

١٦ ـ فـي عام ١٧٦٣ م (دراسة في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي والاخلاق) عني فيه بالفارق الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا ، ويصل في النتيجــة الى أن الميتافيزيقا لم تتقدم كعلم مثلما تقدمت العلوم الأخـــرى •

١٧ ـ في عام ١٧٦٣ م (البرهان الممكن الوحيد على وجود الله) يهاجم فيه الدليل الديكارتي لوجود الله ، وصورة ليبنتز لنفس الدليل ، ودليل العناية الالهية ، ويرى ان الدليل الوحيد هو وجود القوانين الكلية التي تخضع لها العالم الطبيعي .

١٨ ـ في عام ١٧٦٤ م (مقال في امراض الرأس) .

١٩ ـ في عام ١٧٦٤ م (ملاحظات حول الشعور بالجمال والجلال) يظهر ان كانط في هـذا الكتاب تأثر بالمفكرين الانجليز وروسو .

٢٠ ـ في عام ١٧٦٤ م (مقالة في البينة في العلوم الميتافيزيقية) .

٢١ ـ في عام ١٧٦٦ م (أحلام رجل الرؤية والكشف ، مفسرة في ضوء احلام الميتافيزيقا) حاول فيه ان يهزأ بأصحاب تلك المذاهب الروحية الشامخة التي كانت تقوم على مفاهيم ناقصة وتصورات عرجاء ، وساق على سبيل المثال مذهب سويدنبرج .

٢٢ ـ في عام ١٧٦٨ م (الاساس الاول للاختلافات بين الاتجاهات في المكان) يميل فيه الى نظرية نيوتن في المكان المطلق .

٢٣ ـ في عام ١٧٧٠ م (في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول) يبين في هذه الرسالة دعائم نظريته في المعرفة والتي تقوم على ان المعرفة الحسية والعقلية تختلفان كل الاختلاف .

٢٤ ـ في عام ١٧٧٥ م (في الفوارق بين السلالات البشرية) .

٢٥ ـ في عام ١٧٨١ م (نقد العقل الخالص أو النظري) وهو أضخم كتب كانط وهو صعب الفهم عسير الهضم ، قضى كانط احدى عشر سنة في اعداده ، وقد أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى في عالم الفلسفة ، حاول فيه ان ينفذ الى عمق اعماق الفكر البشري ، لكي يكشف طبيعة المعرفة وشروطها وحدودها .

٢٦ ـ في عام ١٧٨٣ م (مقدمة كل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما) وهـــذا الكتاب بمثابة اختصار لكتاب (نقد العقل النظرى) ، كما انه عرض فـــى هذا الكتاب كثيرا من الاراء بلغة سهلة وفى اسلوب واضح .

٢٧ ـ في عام ١٧٨٤ م (فكرة التاريخ الشامل من وجهة نظر عالميـة) .

٢٨ ـ في عام ١٧٨٤ م (اجابة حول سؤال ما معنى التنويـــــر ؟)

٢٩ ـ في عام ١٧٨٥ م عرض وتلخيص لكتاب هردر : (خطوات حول فلسفة تاريـــخ الانسانية) .

٣٠ ـ في عام ١٧٨٥ م (البراكين في القمـــر)

٣١ ـ في عام ١٧٨٥ م (تعريف مفهوم السلالة البشريـــة) .

٣٢ ـ في عام ١٧٨٥ م (تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق) يعرض فيها نظريته في الاخلاق وهذا الكتاب بمثابة مقدمة لكتابه الثاني في الاخلاق نقد العقل العملي .

٣٣ ـ في عام ١٧٨٦ م (المبادئ الميتافيزيقية الاولى لعلم الطبيعة) .

٣٤ ـ في عام ١٧٨٦ م (افتراضات ظنية حول بداية تاريخ الانسانية) .

٣٥ ـ في عام ١٧٨٦ م (ما هو معنى التوجيه في نطاق التفكير) .

٣٦ ـ في عام ١٧٨٨ م (حول طب فلسفي للجسم) .

٣٧ ـ في عام ١٧٨٨ م (نقد العقل العملي) وهو كتاب في الاخلاق حاول فيــه ان يؤسس الاخلاق من حيث هي علم ينبثق عن الفطرة الانسانية وهـــذا الكتاب متمم لكتاب (تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق) .

٣٨ ـ في عام ١٧٩٠ م (نقد ملكة الحكم) حاول في هذا الكتاب ان يوفق بـــين العقلين النظرى والعملي او بين عالم الطبيعة وعالم الحرية او بين الحـــق وبين الخير عن طريق الالتجاء الى قوة ثالثة حاكمة بالجمال والغائية . الا

وهي ملكــة الحكم .

٣٩ ــ في عام ١٧٩٠ م (حاول اكتشاف مفــادة ان كل نقد جديد للعقــل ينبغي بالضرورة ان يتم بواسطة نقد اقدم) رسالة كتبها ضد ابرهود الــذى ظن ان ليبنتز قد شق نفس الطريق الذى ادعى كانط انه اول من شقه .

٤٠ ــ في عام ١٧٩٠ م (حول التصوف ووسائل تناوله) .

٤١ ــ في عام ١٧٩١ م (حول فشل كل محاولة فلسفية في مضمار علم الربوبيــة) .

٤٢ ــ في عام ١٧٩٢ م (ما هي الخطوات الفعلية التي حققتها الميتافيزيقا فــى تقدمها منذ عهد ليبنتز وفولــف ؟) .

٤٣ ــ في عام ١٧٩٢ م (في الشر الاصلي) الفصل الاول من كتاب الدين فــى حدود العقل الخالص .

٤٤ ــ في عام ١٧٩٣ م (الدين في حدود العقل الخالص) في هذا الكتــاب يؤكد ان الدين يجب الا يرتبط بالعواطف بل بالعقل ، ومن الخطــأ ان نعتقد ان الدين هو الضابط للاخلاق ، والاخلاق ليست بحاجة الى الديــن من اجل قيامها ، بل لابد من اعتبارها مستقلة بذاتها وليس هناك الا ديــن حقيقي واحد . والمراء في الممارسات الواقعية هو اشكال متعددة مــــن العقائد الدينية والادنى الى الصواب ان نقول : هذا الرجل ينتمي الــى العقيدة الدينية اليهودية او الاسلامية او المسيحية ، بدلا من ان نقــول انه ينتمي الى هذا الدين او ذاك .
وكانط في هذا الكتاب يؤول العقائد الدينية تأويلا رمزيا .

٤٥ ــ في عام ١٧٩٣ م (حول القول المشهور " هذا حسن نظريا ، ولكنــه لايساوي شيئا عمليا) .

٤٦ ـ في عام ١٧٩٤ م (حول الفلسفة بصفة عامة) .
٤٧ ـ في عام ١٧٩٤ م (عن تأثير القمر على الجو) .
٤٨ ـ في عام ١٧٩٤ م (نهاية العالم) .
٤٩ ـ في عام ١٧٩٥ م (نحو السلام الدائم) تحدث في هذا الكتاب عن قيام
٥٠ ـ في عام ١٧٩٦ م (عن نغمة ارتفعت حديثا في الفلسفة) .
٥١ ـ في عام ١٧٩٦ م (تسوية نزاع رياضي قائم على جنونهم) .
٥٢ ـ في عام ١٧٩٦ م (اعلان عن قرب الانتهاء من رسالة في السلام الدائم في الفلسفة) .
٥٣ ـ في عام ١٧٩٧ م (الاسس الاولية الميتافيزيقية لنظرية الفضيلة) .
٥٤ ـ في عام ١٧٩٧ م (في الحق المزعوم للكذب لدوافع من حب الانسانية)
٥٥ ـ في عام ١٧٩٨ م (حول صناعة الكتاب) .
٥٦ ـ في عام ١٧٩٨ م (التنازع بين الكليات الجامعية) .
٥٧ ـ في عام ١٧٩٨ م (علم الانسان من الناحية العملية) .
٥٨ ـ في عام ١٨٠٠ م (محاضرات كانط في المنطق) .
٥٩ ـ في عام ١٨٠٢ م (محاضرات كانط في الجغرافيا والطبيعة) .
٦٠ ـ في عام ١٨٠٣ م (محاضرات كانط في التربية) .

الحالة السياسية فى عصر كانط

شهدت أوربا فى القرن الثامن عشر الميلادى ، حالة عدم استقرار من الناحيـة السياسية ، كانت نتيجة حروب طاحنة لا فى أوربا فحسب ، بل امتدت بين الدول الأوربية الى مستعمراتها المنتشرة فى العالم ، وجرت على أوربا نتيجة ذلك الويلات والدمار .

واشتركت روسيا فى أكثر المعارك التى دارت رحاها فوق الاراضى الاوربية فقد دخلت الحرب مع فرنسا ضد الامبراطورية النمساوية ، ولما أدركت النمسا أنها أوشكت على الانهيار ، امام وطأة الجيش الفرنسى والروس ، تنازلت عن سيليزيا لبروسيا وبذلك أمنت جانبها .

وفى عام ١٧٤٣ م دارت الحرب بين " حلف وورمز " وكان يضم النمسا ومملكة سردينيا وبريطانيا ، وبين " حلف فونتينبلو " الذى كان يضم فرنسا وأسبانيا ودخلت بروسيا المعركة بعد ازدياد قوة النمسا وانتصارها فى عدة معارك ، وتراجع فرنسا ، فخشيت على نفسها ان هزمت فرنسا ، وبعد فترة قصيرة من اشتراك روسيا تصالحت الدول المتحاربة ، وأدركت النمسا أن عدوها الرئيسى هو بروسيا .

وفى مايو ١٧٥٦ م عقدت النمسا اتفاقية بينها وبين فرنسا ، ومن ثم أنضمت اليها روسيا وشكل حلف دفاعى باسم " حلف فرساى " وقد ارادت بروسيا أن تضرب هذا الحلف قبل أن يشتد ساعده ، فهاجمت النمسا ، دخلت فرنسا وروسيا ، ومن ثم السويد ، الحرب ضد روسيا ، واجتاحت جيوش الحلف الاراضى البروسية ، وكانت مدينة كونيجبرج (مسقط رأس كانط) من المدن التى اجتاحها الجيش الروسى وبعد احتلاء (بطرس) الثالث ابن أنا ابنة بطرس الأول وشارل فريدريك دوق هلشتين بعد اعتلائه العرش فى روسيا عقد الصلح مع فريدريك الاكبر وسحب جيوشه من بروسيا وما كان من الدول الاخرى الا أن احتذت حذوها .

وكان لاحداث الثورة الفرنسية ، التى بدأت بالهجوم على الباستيل يوم ١٤ يوليو ١٧٦٨ م صدى واسع فى جميع أوربا ، وخاصة فى أوساط المتعلمين ، كما كان الثوار ينادون به من الغاء امتيازات الاشراف ، ورجال الدين ، وتحرير الفلاحين ، وينادون بالحرية والمساواة بين الناس ، وطالبوا بتحديد سلطة الملك عن طريق الدستور .

وخشى ملك بروسيا على ملكه كبقية ملوك أوربا ، فعقدت بروسيا مع النمسا فى عام ١٧٩١ م اتفاقا يقصد التعاون فى حماية الاسرة المالكة الفرنسية ، ودخلت بروسيا الحرب ، وتمكنت جيوش بروسيا والنمسا من الحاق الهزيمة بالفرنسيين ، ثم ما لبثت أن انهزم جيش بروسيا عند فالمى ، كما انتصرت قوات الثوار الفرنسية على الجيش النمساوى فى بلجيكا ، وهكذا أحيق تحالف بروسيا والنمسا واضطرت بروسيا عام ١٧٩٥ م الى عقد صلح مع فرنسا ، فلقد شغلت بروسيا عن فرنسا بما هو أهم بالنسبة لها ، فقد تقاسمت بولندا مع روسيا عام ١٧٩٣ م وتعتبر هذه الحروب بداية لازمات وحروب ، هزت كيان المجتمع الاوربى .

هذا ، ومن ناحية أخرى ، فقد ساد فى القرن الثامن عشر (نزعة التنوير) لافى بروسيا وحدها بل فى اكثر البلاد الاوربية ، وتتلخص قيادتها فيما يلى :ـ

١) الايمان بان العقل هو جوهر الانسان ، وأنه المعيار فى تمييز الخطأ من الصواب .
٢) الايمان بالتقدم المستمر للانسانية ، بفضل انتشار العلم .
٣) ناضلت نزعة التنوير ضد سيطرة السلطات الدينية ، وطالبت بتحرير النفوس من سيطرة رجال الدين ومن العقائد غير المقبولة عند العقل ، ودعت الى ما عرف باسم (الدين الطبيعى) أى الموافق للطبيعة والعقل ، وكان كانط من أكبر انصارها ومن أعظم رجالها وممثليها .

ولم يكن كانط فيلسوفا انعزاليا ، لايتجاوب من أحداث العالم الدائرة من حوله بل كان مولعا بمناقشة المسائل السياسية ، مهتما بمستقبل أوربا السياسى ، ففى عهد فريدريك الاكبر كانت بروسيا تتمتع بالكثير من الحرية الفكرية ، فقد كان يجب العلماء

والمفكرين ويقربهم اليه ، ويستدعيهم الى بلاطه ، كما كان يراسلهم ، ولم نلاحظ في هذه الفترة أي نشاط سياسي لكانط وكان معجبا بفريدريك الاكبر ، وأهدى اليه كتابين هما (التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها) و (في صورة ومبادىء العالمين المحسوس والعالم المعقول) ولم يذكر في كتبه من بين حكام عصره غير فريدريك الاكبر ولما توفي فريدريك الاكبر في ١٧٨٦/٨/١٧ م اعتلى العرش ابن أخيه فردريك فلهلم الثاني ، الذي وقع تحت تأثير فولنر ،

وقد عين فلنيز مستشارا خاصا للملك ، ورئيسا لمصلحة المباني ، وفي الوقت نفسه مسئولا عن شؤون مجلس الوزراء ، وأصبح من ثم وزيرا للعدل خلفا لفون زدلتز وكان أول قرار أصدره تنظيم الأمور الدينية في الدولة البروسية ، وكما توقع الكثير فقد قام بحملة واسعة ضد التنوير ، وصدر مرسوم رقابة جديدة للدولة البروسية في ١٩ ديسمبر ١٧٨٨ م ، الا أن تطبيق الرقابة ظل قليلا ، فعين هرمس وهلمر من أجل تشديد الرقابة وبذلك خلت المجلات والمنشورات الوقتية والمؤلفات وما شابه ذلك تحت رقابة الدولة ، فكانت نتيجة ذلك أن توقفت الكتب والمجلات العلمية والفلسفية وهجرت هذه البلاد الى بلاد أخرى ،

وعندما أراد كانط نشر مقالة عنوانها (صراع مبدأ الخير مع مبدأ الشر للسيطرة على الانسان) رفضت لجنة الرقابة نشرها ، ولم تعط أي مبرر عن سبب رفضها لهذا المقال ، فرفع كانط التماسا الى الملك ، وبين له النتائج الضارة لهذه الرقابة المتشددة ، ولكن الطلب قدم أبان الثورة الفرنسية ، فما كان من الوزارة الا أن رفضت اقتراحه ، وزادت في تشديدها على المؤلفات ،

وأضاف كانط لهذا المقال ثلاثة فصول ، ونشر الكل في كتاب سماه (الدين في حدود العقل) بعد عرضه على كلية اللاهوت في جامعة كونيجسبرج ، وأثمت الكلية على نشره ولاقى الكتاب نجاحا كبيرا ومن ثم أعيد طبعه ،

وأرسل وزير المعارف خطاب لوم رسمي الى كانط باسم الملك ، كما أصدر أوامر بالحد من حريته في الكتابه والتعليم ، لان كتابه الدي صدر يحط من بعض الحقائق الاساسية المتعلقة بالمسيحية ، والكتاب المقدس وإذا لم يمتنع كانط عن ذلك فستتخذ الحكومة أجراءات لاترضيه ، كما صدرت أوامر الى أساتذه جامعة كونيجسبرج بعدم تدريس الفلسفة الكانطية .

ورد كانط على الخطاب الذي وجه اليه بأنه لم يناقش بوصفة معلما للشباب أبدا ما جاء في التوراه والعهد الجديد ، وأنه يعتقد أن المسيحية تتفق مع المبادئ الاخلاقية الخاصة التي عليها العقل وتعهد كانط بأن لا يخوض في مسائل دينيه مستقبلا سواء في محاضراته أم في كتاباته ، وظل ملتزما جانب الصمت في المسائل الدينية الى أن ادركت الملك فريدريك الثاني المنون في ١٠ من نوفمبر سنه ١٧٨٦ م باعتلاء فريدريك الثالث العرش خلفا له فرأى كانط أنه في حل من هذا العهد خاصة وأن – فريدريك الثالث أراد أن يسير على نهج فريدريك الاكبر ، فحل لجان الفحص والرقابة بعد توليه زمام الامور بشهور .

وأبدى كانط اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها التي نادت بها ولم يخف هذا الشعور بل كان يصرح به في اكثر مجالسه حتى أنه كان يسرع متلهفا لملاقاة عربة البريد المحمله بالجرائد ليطلع على أخبار الثورة الفرنسية .

بيد أن هذا الاعجاب والحماس للثورة الفرنسية خف ، بسبب ما انتهت اليه الثورة من ارهاب واراقة دماء وجرائم بشعه وتجاوزات لكل مايقضيه العقل والعدل ومبادئ الانسانية ، حتى قيل فيها الثورة التي أكلت أبناءها ، حيث قضت على ابنائها ، ومع بقاء تمسكه بمبادئ الثورة ، الا أنه توصل الى أن الاصلاح لا بد أن يقوم به الحاكم ، لا الشعب فيقول : " ان التغيير في النظام الفاسد للدولة هو تغيير يمكن أحيانا أن يكون ضروريا – لا يمكن أن يحدثه الا الحاكم نفسه عن طريق الاصلاح ، الا الشعب بواسطة ثورة ، واذا حدثت هذه الثورة ، فانها لا يمكن أن تتناول غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية .

وكان يؤيد أمريكا الشمالية للتخلص من الاستعباد الانجليزى ، وقال فى هـذا الصدد : " ان استعباد انجلترا لامريكا يمثل رجعة فى التاريخ الحالى لانجلترا فيما يتمثل بتفكيرها العالمى ، انهم يريدون من الامريكيين أن يكونوا رعايا لرعايا ويتقلوا السير الى أكتاف غيرهم " .

وقد كره كانط الحرب أكثر من أى شىء آخر ، وقد وضع كتابا فى السلام الدائم بين فيه أن لدى الناس نزعات وصفات فردية هى التى أدت الى تطور الجنس البشرى وبقائه ، وما تكونت المجتمعات الشعبية الا لاتقاء الأذى المتبادل ، ولقد كان لابد أن تفعل ما فعلته الافراد من قبل ، ويخرجوا من الحالة الوحشية ويتعاقدوا لحفظ السلام ، بانشاء النظام دولى يقوم على الديمقراطية ، والغاء الرق والعبودية والاستقلال ، وأن يتعهد هذا النظام الدولى بنشر السلام فى العالم ، وأن الحكام لا يجدون ما ينفقونه على تعليم الشعب ، لان موارد البلاد تذهب كلها استعدادا للحرب القادمة ، وهيهات أن يتمدن العالم الا اذا أزيلت هذه الجيوش القائمة .

ويرى أن النزعة الى الحروب التى سادت أوربا انما ترجع فى معظمها الى توسع أوربا فى امريكا وافريقيا وآسيا ، فهى حروب على الغنائم وكل يسعى لأخذ حصة الأسد ، مثلهم فى ذلك مثل اللصوص حينما يتقاسمون الغنائم ، وانه ليرا وله حقا أن ترى هذه الدول التى تدعى التجديد ما تفعله حينما تكتشف أرضا جديدة فى احدى غاراتها ، اذ أن مجرد زيارة لتلك الشعوب تعتبر فى نظرهم غزوا يبرر لهم استعبادها ، فحينما اكتشفوا امريكا عاملها كأنها خلو من السكان ، واعتبروا سكانها الاصليين من سقط المتاع ، وقد وقع هذا من أمم فى الوقت الذى كانت تدعى فيه ورعها ، وتقواها وتمسكها بالدين ، فهى تسعى الشعوب المهضومة من كؤوس الظلم أترافا ، ثم تدعى أنها من صفوة عباد الله وخيرة خلقه .

ونرى مما تقدم أن كانط قد أدلى برأيه فى مسائل السياسة نتيجة الظروف

السياسية الصعبة التي مرت بها أوربا ، وبذلك ظهرت له مواقف جديدة ، كما رأينا تمسه كان طالا يخوض في المسائل الدينية بعد أن تلقى تهديدا من السلك ورأينا اعجابه الشديد بالثورة الفرنسية وشعاراتها وتلهفه لسماع أخبارها ، ولكن كانت له نظرة أخرى في أسلوب تغيير نظام المجتمعات ، حيث يكون ذلك من الحاكم لا من طريق ثورة من الشعب ، وان حدث الاخير فلا يتناول غير السلطة التنفيذية لا السلطة التشريعية كما ظهر رأيه واضحا في الاستعمار والاحتلال .

تأثر كانط بالحركة الرومانتيكية
التي تزعمها جان جاك روسو

سنرى كيف أن غطرسة العقل في أوربا في القرن الثامن عشر قد أدت الى الالحاد فيها ، وظهر في هذه الآونة رد فعل أوربي عرف باسم الاتجاه الرومانتيكي نادى به جان جاك روسو ، ووقف وحده في فرنسا يحارب الالحاد .

وسنرى كيف أن كانط قد تحمس لهذا الاتجاه وأيدة ، وتبين ذلك من كتاباته ، ولم يتردد من الاعتراف بذلك ، وكرس نفسه لتحديد مهمة العقل وامكانياته .

تأثر كانط بالحركة الرومانتيكية :

بعد أن انهار صرح العلم القديم ، وتبين ضعف الفكر الكنسي في القرن السادس عشر ، كان ظهور الشك نتيجة حتمية لهذا الواقع فقد فقد الفكر الغربي بذلك الارضية التي يقف عليها وينطلق منها ، وأصبح المفكر لا يعرف موقعة ، ولا يدرى أين وجهته وخاصة في العصر الباروكي ، وباروكي كلمة من أصل برتغالي تشير الى ما هو غريب أو غير منتظم ، وهي تصف على وجه الخصوص حال التفكير الفني في القرن السابع عشر وهو الذى اتصف بدقة الزخرفة وغرابتها احيانا .

والعصر الباروكي عصر ما بعد عصر النهضة ، ومفهوم آخر عصر مابعد حركة الاصلاح الديني والذي يبدأ قرابة عام ١٥٧٠ م ويمتد حتى عام ١٦٥٠ م ويشتمل هذا العصر على ظاهرات فكرية وأدبية وفنية بالغة التعقيد .

وكان مونتني من أوائل من أخذ بالشكية في ميدان الفلسفة ، ونرى في فلسفته نزعة موغلة في التشاؤم ، مع افتتانه بذكر كل ما هو شاذ وغريب ووحشي ، ولم ينته الشك بانتهاء مونتني ، بل انتقل هذا الشك الى فلاسفة ، ومفكرى الغرب الذين

أتوا بعده ، كما اختلف منهج الشك لدى كل فيلسوف عن الآخر .

فديكارت — الذي عرف شكه بالشك المنهجي — حاول أن يثبت أول ما يثبت وجوده ، ومقالته فى هذا مشهورة " أنا أفكر اذن أنا موجود " ومن هذا اليقين فى وجوده ، انتقل الى اثبات وجود الله ، ثم الى اثبات وجود العالم .

ومن جهة أخرى ، أخذ الدين ينحسر ظله عن النفوس ، بعد انتصار العلوم وتوطيد المذهب العقلانى ، وأولت أوربا العقل الثقة العمياء ، وأصبح العلم والمنطق رائدها فى حل جميع ما يواجه الانسان من مصاعب للتدرج به نحو الكمال ، ونجم عن هذه الثقة الزائدة ظهور الفكر العلمانى والالحاد ، الذى أدى فيما بعد الى النزعة المادية فى فرنسا وانجلترا على السواء ، حتى ان الالحاد انتشر فى المانيا تحت كنف ملك بروسيا نفسه ، وقد غالى الفرنسيون فى تمجيد العقل فى عصر التنوير (القرن الثامن عشر) الى حد أنهم اتخذوا امرأة حسناء من نساء باريس وأطلقوا عليها اسم (الهة العقل) ، وأخذت العقيدة النصرانية فى فرنسا يتقوض بنيانها وتنهار رأسها الى حد أوصلهم الى الزعم بأنهم أنزلوا الله من ملكوته — تعالى الله عن ذلك — فى نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسرة البوربون عن عرشها ، وطغى الالحاد فى فرنسا حتى اصبح عادة سائدة فى صالونات باريس وأنديتها ، الى درجة شملت رجال الكنيسة أنفسهم .

لم يدم طغيان العقل ، وأخذ الشك فى أهلية القاضى الذى حكم على الايمان بالزوال ، فقد انتهى جون لوك (١٦٣٢ — ١٧٠٤ م) الى انكار الآراء الفطرية بأن العقل عند الطفل الوليد ليس سوى صفحة بيضاء خالية من أى شىء وبواسطة الاحساسات تتكون المعرفة ، وما دامت المعرفة تتكون عن طريق الحواس ، فهى مستمدة من المادة دون غيرها ، وتنادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى الى تأييد المذهب المادى .

وجاء بعد جون لوك جورج باركلى (١٦٨٤ — ١٧٥٢ م) — باركلى فيلسوف

ايرلندى ، ورجل دين ، عمل محاضرات في اللاهوت والعبرية واليونانية بجامعة دبلين ، بنى فلسفته على فلسفة لوك ، ثم جاوزه ، فأنكر المادة ، أشهر مؤلفاته (رسالة في مبادىء المعرفة البشرية) و (محاورات) . وانكر باركلى وجود المادة ولم يكن يدرى باركلى ، وهو القسيس ، أن هذا السهم الذى سدده الى صدر الالحاد سيرتد الى نحره فيقضى عليه ، فسلم بمقدمات لوك التى تقول :
أن معلوماتنا جميعا مشتقة مما يجىء عن طريق الحواس ، ونحن لا ندرى عن الاشياء الخارجية الا ما يصل الينا عن طريق الحواس ، فتوصل الى أنه لا وجود للمادة كفكرة فى العقل فمعرفتنا عن الشىء تكون مجرد احساسنا بذلك الشىء ، والآراء مستمدة من هذه الحواس ، فالبرتقاله يصل الينا لونها عن طريق البصر ، ورائحتها عن طريق الشم ، وملمسها عن طريق اللمس ، وطعمها عن طريق الذوق ، فلو تناولها انسان حرم من جميع هذه الحواس فانه لن يحس بها مهما أتيت له بالادلة والبراهين ، فالمادة هى حالة عقلية ، ولم يتردد باركلى فى انكار المادة انكارا تاما ، ولم يعترف الا بحقيقة واحدة نعرفها مباشرة هى العقل .

ولكن باركلى لـم يعمل حسابـ دافيد هيوم (١٧١١ ــ ١٧٧٦م) دافيد هيوم فيلسوف ومؤرخ اسكتلندى ، مذهبه نتيجة منطقية لفلسفة لوك وباركلى ، يرى أن كل شىء بما فى ذلك الانسان سلسلة حالات متتابعة ، وليس لشىء ذاتيه قائمه ، كما أنكر السببية ، فيرى أن اقتران السبب بالمسبب ليس محتوم الحدوث منطقيا ، ويعرف مذهبه بالشك ، مؤلفه الرئيسى (رسالة فى الطبيعة البشرية) ــ قد هز العالم النصرانى وسارع الى العقل بمعوله فألقاه فى هوه العدم ، يقول هيوم : اننا نعرف المادة عن طريق الاحساسات فقط ، وعندما نبحث عن انفسنا باعتبارها ذاتا مستقلة ، فلن نجد سوى سلسلة من الذكريات والافكار التى تتلو بعضها بعضا هى العقل . وليس هناك نفس منظورة وراء عملية الفكر ، وليس ثمه عقل ولكنها عمليات فكرية وصور ذهنية ولم يكتف هيوم بهذه النتيجة بل تعداها حتى وصل به الأمر الى انكار قانون السببية

وزعم " أن علاقة العلة بالمعلول هي علاقة وهمية لا أساس لها الا اننا نرى حدوث ظاهرة ، يعقبه حدوث ظاهرة أخرى ، فنظن الثانية مسببه عن الاولى ، مع أنه ليس بين الظاهرتين رابطة عقلية (ضرورية) توجب أن تكون الظاهرة الاولى علة للثانية ، ولكن (فيما يزعم هيوم) نحن تعودنا أن نرى الحادثتين متتابعتين باطراد فحسبنا أن بين الحادثتين علاقة سببية ، فزعمنا أن الاولى علة للثانية " .

وهكذا ، دمر هيوم قانون السببية وهو أساس المعرفة العقلية ، وأنكر الدين عن طريق تدمير النفس وتبديدها ، فوجدت الفلسفة نفسها وسط أنقاض قوضتها بفؤوسها .

فسرأ كانط كتابات هيوم فروعته هذه النتيجة التي قضت على الدين والعلم ، كما هاله أن يستسلما للشك ، وأن يعلنا افلاسهما .

وفي هذه الآونه العصيبة من تاريخ اوربا الحديث ظهرت حركة ضد الاتجاه العقلاني وعرفت بالحركة الرومانتيكية ، التي كانت تنادي بالاعتماد على الحس الباطني الشعور - بدل العقل في قضايا الايمان وكانت تنادي بالعودة الى حياة الغابة ولقد تزعم هذه الحركة - جان جاك روسو الذي وقف وحده في فرنسا يحارب الالحاد الذي جاء به عصر التنوير .

من هو جاك روسو ؟ وما هي أفكاره ؟

كاتب فرنسي مشهور ولد سنه ١٧١٢ م بجنيف من أسرة فرنسية بروتستانتية المذهب ، وكان أبوه صانع ساعات ، وربي تربية خاملة ، فكان ضعيف البنية ، آثر الحياة البادية ، فكان ذلك مرعاه اعتنت به (مدام دي فارين) وعندما عاد الى جنيف ارتد الى البروتستانتية لسترد حقوق المواطن .

درس الموسيقى في لوزان وله رسالة فيها ، وفي عام ١٧٤٩ م أعدت أكاديمية ديجون في فرنسا جائزة لمن يكتب أحسن مقال حول موضوع " هل أدى تقدم العلوم

والفنون الى افساد الاخلاق أم الى اصلاحها " . فكتب رسالة بليغة نالت الجائزة الأولى ، لأن اساتذة اكاديمية ديجون وجدوا في اجابة روسو ما يرضيهم ، اذ كان بحثه يهاجم المبادئ النصرانية القديمة ، وبين في رسالته هذه أن الانسان خير بطبعه ، وأن الثقافة أقرب الى الشر منها الى الخير ، وحيثما تنشأ الفلسفة تفسد الأخلاق وتنتهي بزوال دول مثل الصين وأثينا وبيزنطة ومصر ، لانها تماصت في الرذيلة حالما سادت فيها العلوم والفنون ، بينما الشعوب الاخرى التي ابتعدت عن هذه المعارف الباطلة كانت فاضلة ، وسعدت بفضائلها مثل الفرس الاقدمين والاسبرطيين والجرمان ، ودعا الى التخلي عن العقل والعمل على رياضة القلب والحس ، فالتعليم لايجعل من الانسان فاضلا ، ولكنه يجعل منه حاذقا وبارعا في الغش .

هرب روسو الى انجلترا بسبب غضب الحكومة عليه وأصبح تحت حماية هيوم ، ثم فسد ما بينهما فعاد الى فرنسا ومات سنة ١٧٧٣ م .

وقد نشر في عام ١٧٥٤ م بحثا عن (عدم المساواه بين الناس) يتسم بالمرارة يتصور فيه انسانا يعيش كما تفترض حالة الطبيعة ، وهو سعيد معافى لايعرف الشقاء ولا التوتر ، حاجاته قليلة ، يدافع عن مصلحته الشخصية ، ويتعاطف مع الآخرين ويتمتع بحس اجتماعي ، ويرجع سبب خروج الانسان في هذه الحاله الى ظروف اضطرته للتعاون مع غيره كالبرد والجدب والحر ، وكان هذا التعاون موقتا لتوفير القوت ولكن الفيضانات والزلازل أجبرتهم على الاجتماع بصفة مستديمة ، فاخترعت اللغة وتغير السلوك ، وبرز الحسد ، ولكن لم تبلغ هذه الحالة مرحلة المدنية بسبب خلوها من القوانين ، وبعد اكتشاف الحديد واستعماله والعمل في الزراعه ظهرت المدنية وتم تقسيم العمل والتعاون ومع مرور الزمن ازداد التعاون وتفاهم الحكام ، واتفق الاغنياء فسنوا القوانين لحماية أملاكهم وتوطيد السلام ، ووضع لهذه القوانين الفقراء ليدفعوا الشر عن أنفسهم وبذلك ولت الحرية الطبيعية بلارجعة ، ومن ثم توطد التفاوت

الطبيعى ، وأصبح الانسان الطيب بالطبع شريرا بالاجتماع .

أما كتابه العقد الاجتماعى الصادر عام ١٧٦٢ م ، فقد أعطى لروسو هذا الصيت الزائع فى مختلف أرجاء العالم ، وإن كانت فكرة هذا الكتاب قد سبقه اليها آخرون ، وما أحدثه من صدى كان بسبب ضرورة فى الوقت الذى كانت فيه التيارات السياسية تدفع الشعب الفرنسى للمطالبه بحقوقه ، فهو يرسم فى هذا الكتاب حكومة تستند الى عقد اجتماعى مشروع ، يدل هذا العقد الاجتماعى الحالى الذى أنشأته حفنه من الأثرياء ، لحماية مصالحهم الذاتية ، واستعباد الفقراء ، ويرى من الصعب العودة الى حالة الطبيعة والاجتماع أصبح امرا ضروريا فهو يدعو الى اتحاد يحمى بقوة المجتمع شخص كل عضو وحقوقه ، كما يدعو الى ديمقراطية يرتكز الى المساواه ، بغية تأمين الحريات العامة ، والسلطات تكون بيد الجماعة ، والاراده الشعبية هى اراده عامة ، فلا تشرع القوانين الا برضى الجماعة كلها ، وعلى المواطنين الخضوع للارادة المشتركة التى تعبر عن الصالح المشترك ، كما أنه لايحتفظ للفرد بأى حقوق طبيعية ، ولابد للدولة من دين لأنه ما من دولة قامت الا وكان أساسها الدين ويجب أن ينفى أو يعدم كل من لايؤمن به ، وذهب البعض نتيجة لهذه الافكار الى القول بأن روسو كان وراء أصول الاشتراكية الحديثة والفاشية المعاصرة .

أما كتابه (اميل) فقد قرأه كانط وانصرف اليه بكل اهتمامه ، حتى انه نسى رحلته المعتادة تحت اشجار الزيزفون ، ليفرغ من الكتاب ، ويرى الناس ان كتاب " أميل " هو البحث الاساسى فى التربية الحديثة وفى هذا الكتاب يهتم بالطفل ويحدد مراحل نموه ، ويرى أن التربية المثالية تستند الى مبادىء مغلوطة ، ويؤكد أن صحة التربية تقوم بترك الولد على طبيعته دون أن تعطلها مؤثرات الحضارة الفاسده ، فالتربية تنبع من داخل النفس ولاتاتى من قراءة الكتب ، وهدف التربية الاسمى هو أن يتعلم كيف يحيى .

* وهكذا احل روسو حبلته على العقل ، ومجد الشعور (الوجدان) ورفع

من شأنه حتى تبدلت (البدع) " المودة " في صالونات باريس ، وأصبحت سيدات باريس يباهين برقة شعورهن ورقة احساسهم بعد أن كان الفخر كل الفخر بالعقل والتفكير ونتج عن ذلك أن تحولت وجهة الادب الى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر كما استيقظ الشعور الديني في النفوس واشتد الحماس له .

ونهاية القول أن جان جاك روسو كان فيلسوفا تأمليا ، وفلسفته السياسية تستند الى التصورات والآمال أكثر من أن تكون قائمة على اساس البحث والتحليل والمقارنة ومن هنا فان جانب الخيال في العقد الاجتماعي واضح ، كما أنه عاد الى الايمان بالله بواسطة الوجدان مادام العقل يتجه الى الالحاد .

ولقد كانت لمسات فلسفة روسو واضحة في كتابات كانط فعلى سبيل المثال " يبين لنا كتاب (ملاحظات عن الشعور بالجميل والجليل) الذي ظهر سنة ١٧٦٤ أن كانط متأثر بالانجليز وروسو ، ويحاول أن يجاوزهم فقد ميز بين الفضائل المتبناة المحدودة ، بشعور بسيط ، وبين الفضائل بالمعنى الدقيق وهي التي يحددها مبدأ ما . وهذا المبدأ يعرفه بالشعور الكلي بما للطبيعة الانسانية من جمال وكرامة . "

ولم يتردد كانط في الاعتراف بأنه تحرر عن طريق روسو من غطرسة العقل فقال " أنا نفسي باحث بحكم الميل . أشعر بعطش كلي الى المعرفة وأتحرق شوقا الى احراز التقدم في مضمارها . أو الى تحقيق الرضا والارتياح من وراء كل تقدم يتم احرازه لقد حسبت في وقت من الاوقات بأن هذا كله من شأنه الافضاء الى كرامة الانسانية وكنت أحتقر الرعاع الذين لايعرفون شيئا وروسو هو الذي أعادني الى جادة الصواب ، ان هذه المزية المبهورة آخذة في الزوال " .

لقد كان لما قرأه كانط من كتابات روسو أثر هام في حياته يضاف الى ماقرأه من آراء باركلي وهيوم ، فحاول على حد تعبيرة انقاذ الدين من تطاول العقل ، وانقاذ العلم من الشك وهذه هي المهمة التي كرس كانط نفسه لها .

نقد كانط على المذاهب العقلية
وظهور الاتجاه النقدي عنده

ظل كانط يدور في فلك المفكرين الآخرين ، الى أن استطاع أن يتخلص من التبعية لفلسفة معينة مكاناً مدرسة جديدة في عالم الفلسفة ، وكانت لتلك المدرسة تأثيرها الكبير على الفكر الغربي .

ولمعرفة مسار وتطور فكر كانط لابد من الاطلاع على ماتركه من كتب وبحوث ونستطيع تبعا لذلك أن نقسم حياة كانط الفكريه الى مرحلتين هامتين :-

أولهما : مرحلة ما قبل النقد .
ثانيهما : مرحلة الفلسفة النقدية .

أولا : كتاباته في مرحلة ماقبل النقد :

كانت النزعة العقلية التي تحلى بها كانط نتيجة طبيعية للاجواء التي عاشها في الجامعة ، فقد كانت فلسفة مولف وليبنتز هي الفلسفة السائدة حينئذ وقد تتلمذ على يد مارتن كنوتزن ، وهو أحد أتباع فولف .

وظهر كتابه الاول عام ١٧٤٦ م - عندما غادر الجامعة بمدينة كوينجسبرج - حاملا العنوان التالي : (آراء حول التقدير الصحيح للقوى الحيه) وهو أقدم مولفاته حاول فيه أن يوفق بين علمين من أعلام الفكر الغربي الحديث وهما ديكارت وليبنتز ولكن كانط لم يوفق في بحثه هذا ، وظهر بمظهر الكاتب الشهير الذي تجرأ على الخوض في مسالك كبار المفكرين ، ومع ذلك فقد م التزام بجانب الاستقلاليه .

وبعد تسع سنوات نشر كتابه التالي (التاريخ الطبيعي للسماء ونظريتها) والاتجاه العام للكتاب هو النزعة العقلية سواء في المنهج أو في الغاية حاول

أن يفسر النظام الكونى أو المجموعة الشمسية ، وخلق العالم عن طريق القوانين الآلية ، وعلى أسس عقلية .

فافترض مسبقا وجود الفراغ أو (السديم) الكونى اللانهائى ، هذا الفراغ الذى وصفه كانط بـ (هاوية الأزل) وأخبر ملينا بالمادة المكونة من ذرات فى كثافة متباينة ، لكنه يخلو من النظام ، ولكن فى هذه المادة وفى هذا الفراغ توجد قوتان فاعلتان ، قوة الجذب وقوة التنافر ، قوة الجذب تجعل الذرات الاقل كثافة تقترب وتتحد مع الذرات الاكثر كثافة وتتكون نواة أكثر صلابة ، ومن ثم يزداد حجم هذه الذرات تتباعد منفردة عن دائرة نفوذ النواة فتنشأ عن ذلك حركة دائرية حول النواة ، وما زاد ياد انضمام ذرات اليها ، تكبر الى أن تتشكل كتلة هائلة الحجم ، وبفعل الاحتكاك الحرارى تتحول الى كرة نارية ينير لهيبها الفراغ السديمى .

وهذه المادة لاتعرف الهدوء ، فهى تجذب اليها فريدا من الذرات ، وعند الطرف الخارجى لعمل قوة التنافر على تفكيك أقسام منها ويقذف بها خارجا وتبعد هذه الكتله عن الشمس بحركة دورانية .

ويعد الفرنسى (لابلاس) وهو فلكى ورياضى فرنسى ، أستاذ الرياضة بالمدرسة الحربية فى باريس ، بحث فى تفسير حركات القمر وخاصة فى تأثير الاختلاف المركزى لمسار الارض والاختلافات فى حركات المشترى وزحل ، وحركة أقمار المشترى ، ونظرية السد .... له نظرية السديم ومعاملات لابلاس فى تحليل المسائل الطبيعية ، كما قام بتحسين نظرية الاحتمالات ـ هذا الى ادخال تعديلات على هذه النظرية فى بعض النقاط ، ومن ثم دخلت هذه النظرية فى نشأة الكون فى تاريخ العلوم الطبيعية على صورة نظرية " كانط ـ لابلاس " على تفسير نشأة الكون ، بل حاول أن يثبت وجود كائن مطلق ، عن طريق وجود الترابط بين عناصر الكون ، ووجود النظام .

وفي عـام ١٧٥٥ م قدم كانـط أطروحـة بعنوان (المبادئ الاساسيـة للمعرفة الميتافيزيقية) يظهر في هذا الكتاب انتماؤه الى مدرسة ليبنتز وولـف والاتجاه العام لهذا الكتاب هو النزعة العقلية سواء في المنهج أو في الغايـة ويقسم العلة الى نوعين : علة المعرفة ، وعلة الوجود العملي ، ويعترض كانط كما فعل قبله ليبنتز وولف ، أن الاحكام كلها تحليلية ، أي أن المحمول فيها متضمن في الموضوع .

ووفقا لمبدأ العلية يصل كانط الى وجود الله لأن الموجود الممكن لابد من سبب يحدده ، كما أن التصاعد في سلسلة العلل الى العلة الاولى ، لامجال بعـده لأي تصاعد آخر .

هـــذا ، وقد طرأت على كانط فترة جمود فكري بلغت سبع سنـوات ، فلـم يصدر من عام ١٧٥٥ الى ١٧٦٢ م أي تأليف ذي أهمية ، باستثنـاء المقال الذي كتبه في عام ١٧٥٩ م بعنوان (تأملات في النزعة الى التفاؤل ـ) وهو ما ان طبع حتى عمد الى سحبه من مكتبات البيع .

وفي هذه السنوات قبل حماس كانط لتبعية ليبنتز وولوس تبعية مطلقة ، وحـاول أن يقرأهمـا قراءة تحليلية ناقدة ، خاصة وأنه أحس أن معرفته بليبنتز الـذي درس فكره في الجامعة ناقصة .

وأخرج كانط بين عامي ١٧٦٢م و ١٧٦٣ م أربع مقالات ظهر فيها الميـل الى النزعة التجريبية ، الا أن كتبه لاتزال في هذه المرحلة حاملة بعناصر عقليـة النزعة ، والسبب يعود الى أن كانط اطلع على كتاب جون لوك (مقالة في العقل البشري) وتأثر به في شيئين أساسيين " الاول : تصور لوك للنقد ، أي أن ـ الوظيفة الرئيسية للفلسفة بحيض آراء السابقين ، وتطهير الارض الموروثة قبـل محاولة اقامة بناء جديد ، .... الثاني : ضرورة البداية بالخبرة الحسيـة

لاقامة أي بناء معرفي أو ميتافيزيقي .

ودخل كانط بهذه المقالات حلبة الميتافيزيقا ، ولكنه لم يدخلها على غرار الكثير من أن يبنوا صرحا بل دخله كما يقول لكي يفحص الارضية ويقوم بتطهيرها .

ففي المقال الاول : (بيان مافي اشكال القياس الاربعة من تحذلق زائف يهاجم فيه المنطق الذي يبيح لنفسه حق استخلاص المعرفة من المفاهيم والاحكام والاستنتاجات وحدها ، كما أنه يغضب بسبب ولع العلماء المفرط بالنقاش في حقل الميتافيزيقا ، ويعزو سبب انتكاسة الميتافيزيقا وانحدارها الى ابتعاد الفكر عن الواقع محملا على أجنحة المنطق المجرد ، وأرتفع بها الى سماء التأمل ، وأن المعرفة يجب أن تكون مطابقة للواقع الحقيقي .

أما الكتاب الثاني (محاولة من أجل ادخال مفهوم الكميات السالبة في الفلسفة) فيحاول فيه أن يبين أن بالمنطق وحده لاتحصل المعرفة ، فمثلا الجسم اما ثابت أو متحرك ، والمنطق لا يعرف حالة ثالثة ، الا أن الواقع يعرف هذه الحالة فقد تكون هذه النقطة ثابته بالنسبة لنقطة أخرى ومتحركة بالنسبة لنقطة ثالثة فالصفة السالبة في عالم المنطق يجب طردها لانها قد تتحول في عالم الواقع الى شئ موجب .

وقد اتبع كانط هذا البحث ببحث آخر أكثر أهمية بعنوان (دراسة في بداهة مبادئ اللاهوت الطبيعي والاخلاق) بين فيها بيان الفارق الكبير بين الرياضيات والميتافيزيقا ، وبين أن منهج الرياضيات تركيبي ، أما الميتافيزيقا فمنهجها تحليلي ، ومهمة الميتافيزيقا هي حل تشابك المعرفة ، صحيح أن التصور هنا معطى لكنه متشابك وغير محدد تحديدا كافيا ، ولابد من الفصل بين أجزائه ومقارنتها ، ويصل كانط في النهاية الى استحالة قيام ميتافيزيقا أوليه لاتستند الى تجربه .

والمقالة الأخيرة التي ظهرت عام ١٧٦٢ م هي أيضا مكرسة للموضوع الأهم في الفلسفة التأملية موضوع ماهية الله وتحمل العنوان التالي : " البرهان الوحيد الممكن للتدليل على وجود الله " هاجم كانط الدليل الديكارتي على وجود الله ، وصورة ليبنتز لنفس الدليل ودليل العناية الالهية ، فهو يهدم كل الادلة التي تثبت وجود الله ، ولا يبقي الا دليلا واحدا وهو ما يوجد في الكون من نظام دقيق محكم .

وبعد هذه الفترة بدأ كانط يميل الى التجربة أكثر ، وأخذت النزعة التجريبية تظهر في مؤلفاته بشكل واضح ، وهذه المرحلة تمتد من بعد ١٧٦٣ م الى ما قبل ١٧٧٠ م .

فأصبح يرى كانط أن (مبدأ العلية) تركيبي وبالتالي تجريبي ويقرر أن معرفة العلاقة المنطقية هي وحدها العقلية ، أما العلاقات الواقعية فيجب أن تكون معطاه تجريبيا ، كما يؤكد أن التصورات البسيطة ، والتمثلات الأولية ، ومبادىء التفكير وما يرتبط بها من علل ، ووسائط الادراك الحسي كلها يجب أن تدركها بواسطة التجربة فالاحكام التحليلية هي الاحكام العقلية في حين أن الاحكام التركيبية هي التجريبية .

والكتاب الرئيسي في هذه المرحلة هو (احلام رجل الرؤية والكشف مفسرة في ضوء أحلام الميتافيزيقا) في هذا الكتاب رد واستهزاء بسويدنبورج — عمانوئيل سويدنبورج (١٦٨٨ — ١٧٧٢ م) بدأ كعالم علمي ثم ما لبث أن احاط نفسه بحالة من التكلف غير الطبيعي وادعى أنه يملك قدرة صوفية كشفية — وقد استند سويدنبورج الى مفهوم الجوهر الروحي من أجل البرهنة على استقلال النفس عن البدن والخلود ، وبين كانط أن هذه التفسيرات تظل سهلة ما دمنا نعتمد على مفاهيم عقوية ناقصة ، وتصورات مبهمة غير محددة ، ويسخر من الذين يشتغلون بالميتافيزيقا ويحصرون جهودهم

لمعرفة العالم الآخـــر ٠

يصل الى أن التجربة هى التى تفيد من الواقع ، لا البراهين العقلية القبليـــة والاحكام الصادقة تكون تجريبية ، أى تركيبية ، ولا يستثنى منها الا الاحكـــام الرياضية ، لانه كان يعتقد أنها احكام تحليلية ٠

كما أنه عبر لاول مرة فى هذا الكتاب من دور الاخلاق ، وضرورة الاهتمام بهـــا وأصبحت مهمة الفلسفة تحديد واجبات الانسان الاخلاقية ، بجانب تزويد الانسان بجانب من المعلومات النظـرية ٠

ثانيـا : كتاباته فى المرحلة النقـدية :

لم تأت هذه المرحلة فجـأة ، فقد تأثر كانـط فى أول مراحل حياته الفكريـــة بالاتجاه العقلى وخاصة بـ ليبنتز وفولف ٠

وكان من بين أسبـاب ابتعاده عن هذا الاتجاه ، زلزال لشبونه عـــام ١٧٥٥ فقد كان هذا الزلزال ضربه قوية للاتجاه المتفاءل عند العقلانيين ، حيث راح ضحيته الألوف ، ووقف العقل البشـــرى أمام هذه الكارثة عاجزا لا يستطيع أن يتقبلهـــا ولا أن يمنعها ، وكانت هذه هى بداية أفول الاتجـــاه العقلى فى نظر كانط ٠

وكانت بداية ظهور الاتجاه النقدى عند كانط عندما اطلع على كتاب لوك (مقـــال فى العقل البشـــرى) واطلع أيضـا على كتاب ليبنتز الذى ينقد فيه كتـــاب لوك وعنوانه (مقالات جديدة فى العقل البشرى) الذى صدر فى عام ١٧٦٥ م ٠ ولا يمكننا أن نغفل تأثـير خصمة المعضل هيوم ــ زعيم الفلسفة التجريبيـــــة الانجليزية ، اذا أردنا أن نفهم الفلسفة النقدية فى اجمالها ، حتى ان كانط نفسه اعترف بهذا التأثير حيث قال " اعترف بصراحة أن تنبيه ديفيد هيوم أيقظنى أولا من ســباتى الدجمى طبقى : اتجاه يذهب الى اثبات قيمة العقـــــل وقدرته على معرفة وامكان الوصول الى اليقين ، واذا كان مذهب الشك يوحـــى

بالامتناع عن اثبات الحقائق أو نفيها ، فان الدوجمى طيقية ترى أن العلم الانسانى لايقف عند حد ، وتؤكد قدرة العقل على المعرفة والتوصل الى اليقين وقد سارت هذه النزعة فى فلسفة العقليين بان القرنين السابع والثامن عشر ، وسار نحوها التجريبيون الذين أكدوا امكان المعرفة عن طريق التجربة ، ثم ضعفت على أثر النقد العنيف الذى وجهه كانط اليها واستعمل اللفظ بعده للدلالة على التسليم دون تمحيص وتقابل الدوجمى طيقية مذهب الشك والمذهب النقدى يقول كانط أن تنبيه دفيد هيوم ايقظنى أولا من سباتى الدوجمى طيقى منذ عدة سنوات ووجه نحوى فى الفلسفة النظرية وجهة جديدة تماما ، ولقد كنت أبعد ما أكون عن التسليم بنتائجه التى نجمت من أنه بكل بساطة لم يتمثل المسألة بكل جوانبها وسعتها واكتفى بتناولها من جانب واحد فقط ، وهى بالطبع لن تفسر لنا شيئا الا اذا تناولنا فى جملتها ، وعندما تبدأ بفكرة مبنية على أساس سليم قد نقلناها عن شخص آخر لم يتوسع فى بحثها ، فاننا نستطيع أن نأمل بأننا سنسير بفضل التأمل المستمر شوطا أبعد من هذا الرجل النابه الذى ندين له بأول شعاع من النور " .

وفى الفترة التى أعقبت ١٧٦٥ م استكمل معرفته للخلافات القائمة بين ليبنتز وبين نيوتن وبينهما وبين لوك وهيوم من جهة أخرى ، غير أن كانط استفاد استفادة عظيمة من النقدين الاتجاهين العقلى والتجريبى فى بيان نقاط الضعف فى كل من الفلسفتين ، كما أنه ارسى الاصول العامة لموقفه الفلسفى ، فكان أن قدم ثمرة عمله فى بحث كتب باللاتينية ، عام ١٧٧٠ م ليفتتح حياته الجامعية كأستاذ للمنطق والميتافيزيقا وعنوانه (فى صورة العالمين المحسوس والمعقول ومبادئهما) وكان هذا حدا فاصلا بين طورين / طور الاعداد ، وطور الانتاج وبين رأيه فى هذه الرسالة عن طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين قبليتين ، فالمكان صورة الحواس الظاهرة والزمان صورة الحس الباطن ، والمكان هو قانون التتالى بين المحسوسات ، بينما الزمان قانون التوالى بينهما

كما أنه جعل للعالم المحسوس قوانين خاصة تختلف عن قوانين العالم المعقول ومن ثم فلا ينبغي لنا أن نطبق قوانين عالم المحسوس على العالم المعقول وقد بين كانط رأيه وموقفه من ليبنتز ونيوتن ولوك هيوم في هذا الكتاب وبعد أن نشر كتابه أحس أن خطوط فلسفته ما زالت في طور التكوين ، وفيها فجوات كثيرة يلزمه ملؤها .

وظل يعمل احدى عشرة سنه حتى استطاع أن يخرج كتابه (نقد العقل النظرى) وهو كتاب صعب الفهم عسير الهضم والسبب يعود لافتقاده السلاسة والرشاقة في الاسلوب هذا باعتراف كانط ، كما أن الموضوعات التى ناقشها كانت تستلزم دقة وصراحة والسبب الثالث يعود الى انه كان يستعمل مصطلحات تتضمن عدة معانى دون أن يشير الى أنه استعملها لهذا المعنى أو ذاك ، وبقاء كانط احدى عشر سنه في أعداده ، كان سببا من أسباب ظهور الكتاب بهذه الصعوبة .

وبذلك نجد أن فكر كانط مر بمراحل مهمة ، بدأ بالفلسفة العقلية ، ثم تأثره بالفلسفة التجريبية وانتهاء بالفلسفة النقدية .

. لقد كان عصر كانط مزيجا من المذاهب والاتجاهات الفكرية المتباينه وأن ما أريد لكانط من أن يكون رجلا من رجال الكنيسة لم يكتب له النجاح فقد شق طريقة نحو الاتجاه العقلاني وتأثر بفلسفة فولف ونيوتن ، وكانت له مواقف وكتابات نقدية عديدة ، للظروف — السياسية السائدة في وقته ، وظهر ذلك بوضوح في كتابه نحو السلام الدائم .

ونتيجة لضعف الفكر الكنسى فقد ظهرت اتجاهات فلسفية مغايرة من شك وعقلانية واعتداد شديد بالعقل ، ونتيجة لهذا الاضطراب الفكرى ، ظهر اتجاه فكري قوى ترأسه جان جاك روسو ، هو الاتجاه الرومانتيكي الذى يعتمد على الحس الباطني وقد رأينا كيف أن كانط تأثر به واتجه الى انقاذ العقل من الشك والدين من العقل .

«فلسفة الواجب عند كانط»

كانط هو أكبر فلاسفة الأخلاق في العالم. وقد كانت نقطة الضعف في الفلسفات الأخلاقية السابقة عليه هي أنها كانت متفائلة كل التفاؤل، فاعتقدت في الإنسان وقدراته أكثر مما يستطيعه الإنسان. أما كانط فإنه كان يعرف قدرة الإنسان وعجزه كما كان يسلم بما بين القدرة والعجز من جهد ومجهود. فالمجتهد يعرف ضعفه وعجزه ويعرف أن يخضع للغاية التي يتطلع إلى الوصول إليها.

ولقد

كانت الثقافة العلمية والفلسفية التي اكتسبها كانط هي التي جعلته يتحرر في افكاره من الاحكام المفروضة عليها . وكانت الفلسفة "السائدة" في عصر كانط (القرن الثامن عشر) فلسفة ملحدة الا انه لم يصبح ملحدا . كما كان كانط قد درس في الجامعة على يد تلميذ المذهب العقلي (اي فلسفة القرن السابع عشر) وهذا المذهب لم يكن ملحدا بل كان فلاسفته يقررون وجود الله وخلود النفس استنادا الى العقل من سلطة كبيرة . ومع ذلك فان كانط لم يسايرهم ولم يقبل حكم العقل النظري فيما يختص بالمعتقدات الدينية . ورأى ان استخدام العقل في التفكير في المسائل الميتافيزيقية بوجه عام ومسألة وجود الله بوجه خاص سيؤدي في نهاية الامر الى القول بان العقل لا يستطيع بقدرته الخالصة تقرير وجود الله . ففي رسالة كتبها سنة ١٧٦٣ بعنوان "الاساس الوحيد الممكن لاقامة برهنة على وجود الله" يبين ان هذا الاساس لا يمكن قبوله طالما انه يستند الى العقل . اما المجال الوحيد الممكن لمعرفة الله فهو ميدان الواجب الاخلاقي . وهكذا نرى تعارضا في حياة كانط الفكرية بين عوامل سلبية انكارية مصدرها العلم والعقل وعوامل ايجابية تقريرية مصدرها العلم والعقل وعوامل ايجابية تقريرية مصدرها الدين والاخلاق . وهكذا ايضا نرى ان الايمان الديني يتحول الى ايمان بالواجب والى فلسفة اخلاقية .

وقد كانت الفلسفة الاخلاقية منذ القدم تعرف احد موقفين : اولهما يصير في ركب الفلسفة الاخلاقية الارسطية او الرواقية او الابيقورية وثانيهما يتبع نصوص

العقائد الدينية ولا يرى ضرورة لاقامة جد في الميدان الاخلاقي • وكلا الموقفين دليل على عدم وجود فلسفة اخلاقية منذ العصور القديمة وحتى اواخر القرن الثامن عشر •

وربما كان سبب هذا التخلف في ميدان فلسفة الاخلاق راجع الى خوف الفلاسفة من الاضرار التي قد تترتب على تورط العقل ومنها الشك الهدام الذى قد يترك اثارا وخيمة على الانسان اذا كان منصبا على قيمها •وكان هذا الخوف من التورط في مسائل الاخلاق موجودا عند ديكارت • فهو يقول عن هذه المسائل : "ان هذه الاجسام الهائلة لعسير رفعها اذا هوت ، او المحافظة عليها اذا تزعزعت وسقوطها لا يكون الا مروعا " •

كان هذا الخوف اذن هو الباعث الحقيقي على عدم تعرض الفلاسفة للتجديد في الاخلاق ،وهو ما دعاهم الى اتباع فلسفات اخلاقية موجودة من قبل وموثوق بها ، او اتباع الدين بين قواعده مع محاولة اقناع العقل بموقف الدين من المسائل الاخلاقية •

ومن هذا نرى انه اذا كان كانط مجددا في الاخلاق فان هذا التجديد كان يعتبر ثورة فكرية لها خطرها ،ولا تقل اهمية عما قام به من انجاز في الميدان الفلسفي النظرى •

ويمكننا الان ان نتسائل عن الاسباب التي ادت بالفيلسوف كانط الى رفض المواقف الاخلاقية القديمة التي ظهرت في الفلسفة اليونانية •

لولا : الفلاسفة القدماء لم يصوروا في الاخلاق موقف الانسان العادي ، بل صوروا فقط موقف هذا الانسان الذي يريد ان يكون حكيما ، ومن المعروف ان الانسانية المعتادة لا تتطلع الى هذا المثل الاعلى بل هي تسير في الحياة بما لديها من نور ضعيف هو نور الضمير او الشعور ، وهي تتقدم اذا استطاعت التقدم او تبقى على حالها دون ان تتقدم .

ثانيا — يرى كانط ان القدماء لم يكشفوا عن المعاني الاخلاقية كما تظهر بفضل تحليل صادق لضمير الانسان المعتاد ، فقد كانت الفضيلة عندهم شكلا هي وظيفة طبيعية تؤدي على احسن وجه :

عند سقراط ، الفضيلة هي في الفكر الصائب ، والفكر الصائب هنا هو اداة تستخدم على احسن وجه تماما كما تؤدي السكين وظيفتها في القطع حين تقطع الاشياء جيدا .

ولكن افلاطون يقول ان فضيلة الحس هي الاعتدال وفضيلة الارادة هي الشجاعة وفضيلة الذكاء هي الحكمة ، ومن هذه التعريفات عند افلاطون نرى ان الامر يختص بوظائف عادية للطبيعة الانسانية تصل الى درجة الكمال في الاداء .

ونرى عند ارسطو عبارة تقول : " ان الفضيلة بالنسبة للعين هي ان تبصر بوضوح وبالنسبة للحصان ان يجري جيدا او ان يتحمل راكبه ، اما فضيلة الانسان الاخلاقية فهي تتلخص في اداء الوظيفة التي يختص بها " .

من هذا كله يتضح ان الانسان الفاضل عند الاقدمين هو الذى يصل الى الكمال فيما يتخصص فيه من نشاط ، اما اضطراب الوظائف الطبيعية او قصور الاداء ايا كان نوعه ، فانه هو الرذيلة بعينها .

وهكذا يتضح أن لا مجال للفصل بين الميدان الصناعى التقنى والميدان الاخلاقى النظرى عند الاقدمين . فالفضيلة فى الصناعة او الاخلاق تبدأ بالتخطيط وتحتاج الى التدريب والممارسة وتنتهى بالوصول الى الكمال . وربما شعر الاقدمون بضعف موقفهم واخفاقهم فى الخلط بين الميدانين فانتقلوا الى ميدان جديد يحدثوننا فيه عن سعادة الحكيم بالمشاهدة والتامل باعتبارها مثلا اعلى .

ثالثا ـ ان المثل الاعلى الذى بحث عنه القدماء فى الميدان الاخلاقى هو مثل اعلى بالمعنى النظرى او الميتافيزيقى وليس مثلا اعلى بالمعنى الواقعى . ولاحظنا من مواقف الرواقيين انهم لم تكن اقوالهم اخلاقية بمعنى الكلمة لانهم كانوا يتحدثون عن عوامل النجاح والسيطرة فى الميدان الاخلاقى . فقد كان الفيلسوف الرواقى يتطلع الى الذروة العليا فى الاخلاق وذلك بارادته وقوته وسيطرته على حياته العقلية والانفعالية . كما كان الرواقى يتطلع الى معرفة كل شئ ويستطيع تجنب كل شر سواء اكان الما او مرضا او نقصا او اثما او خطيئة . فالانسان الفاضل هو الانسان الناجح الذى يكاد يشبه الالهة بما لديه من قوة وسطوة . وتظهر هنا ارادة القوة لا ارادة الفضيلة ، ولا يبتعد ارسطو كثيرا عن هذا المفهوم .

وهكذا يتضح مما تقدم ان الفلسفة القديمة قد عرفت الحكمة والقوة والقدرة

والاتقان ،ونتشها لم تعرف الطيبة في حين ان الفيلسوف كانت يبدا فلسفتـــه الاخلاقية بهذه العبارة:

" ليس هناك قيمة اكبر من قيمة الرجل الطيب صاحب الارادة الطيبة "

دور العقل في ميدان الاخلاق :

هل للعقل سلطة في ميدان الاخلاق ؟ وما هي تلك السلطة بالضبط؟ يميز كانت بين نوعين من العقل او بين معنيين للعقل : عقل نظري (او خالص) ، وعقل عملي • اما الاول وهو العقل المنطقي الخاضع لمبدا عدم التناقض والـذي يتقدم في مجالات الرياضة والعلوم ، هذا العقل لا يمكنه ان يعين الانسان على العمل الاخلاقي القائم على الاختيار بين بدائل • واما الثاني وهوالعقـــل العملي فقد اكتشفه كانت بعد مطالعته لكتابات الفلاسفة الانجليز مثل شافتسبوري وهتشسون وهيوم • والعقل العملي في النهاية ليس سوى موقف شعوري حدسي يفرض سلطته في الميدان الاخلاقي • فالعمل الخير ليس موضع تفكير عقلي مجرد وليس نتيجة استدلال عقلي خالص بل هو موضع شعور مباشر ، اي احساس روحي باطني• وهذا الاحساس الباطني يميز العمل الاخلاقي هو ايضا الذي يميز العمل الفني ويكشف ما به من جمال •

ولم يكن الفضل للفلاسفة الانجليز وحدهم في توجيه كانت نحو اكتشـــاف العقل العملي ، ذلك ان كانت كان معجبا ايضا بافكار الفيلسوف الفرنسي جـان

جاء روسو • ففى مقال عن الاداب والصناعات بين روسو ان اكتشاف الصناعات قد ادى بالانسان الى نسيان حياته الروحية • ولذا فهو يحثه على العودة الى الحالة الطبيعية التى كان فيها الانسان طيبا فاضلا قادرا بطبعه على فعل الخير والفضيلة • ومن هذا المقال تنبه كانط الى وجود قوة فى الانسان تؤدى الى الخير بطبيعتها • وفى كتاب اميل تحدث روسو ايضا عن سلطة الشعور وقال عنه انه غريزة الهية • والشعور ليس شيئا اخر سوى الضمير الذى يقود الانسان الى الفعل الكامل •

وهذا ظهرت فلسفة اخلاقية جديدة : عند كانط يقود ها العقل العملى وتعتمد على تاثره العابر بالفلسفة العقلية كما تعتمد على تاثره ايضا بالاخلاق الشعورية وتقوم اولا وقبل كل شئ على ايمانه بقداسة الواجب •

منهج الدراسة الاخلاقية عند كانط

كانت الكتب الاساسية التى تناولت فلسفة الاخلاق عند كانط هى حسب ترتيب ظهورها :

١ ـ اسس الميتافزيقية للاخلاق سنة ١٧٨٤ م •

٢ ـ نقد العقل العملى سنة ١٧٨٨ م •

٠ ـ الدين فى حدود العقل الخالص سنة ١٧٩٤ م •

وكان المنهج الذى اتبعه كانط فى تناول مشكلات الاخلاق يمر بثلاث مراحل :

١ ـ المرحلة الوصفية : وفيها لا ندرس المعاني الاخلاقية لذاتها ونحسن ذاتها وانما ندرس حسبما تظهر في الواقع عند الناس بوجه شامل عند من يهتمون بمسائل الاخلاق .

والدراسة هنا تقتصر على استخلاص المعاني الاخلاقية التي يمكن للفيلسوف ان يدلل على صحتها بما تعين على وصف المثل الاعلى الاخلاقي وتنشف عن اراء من يعتبرهم الناس حكماء .

٢ ـ المرحلة الاستدلالية : وفيها نبدا بالمعاني الاخلاقية التي اكتشفناها في التجربة عند الناس ثم نستدل على صحتها نظريا ومنطقيا بعد ان امحنا وجودها تجريبيا وواقعيا . ونلاحظ اننا في مرحلة الوصف انتقلنا من التجربة والواقع الى المعنى الذي تحمله التجربة اما في مرحلة الاستدلال فاننا ننتقل من المعنى الى اساس صحته المنطقية . والاستدلال لا يتناقض مع الوصف بل يعتمد عليه ويبدا بنتائجه ويرتبها ترتيبا كاملا ثم يقدمها خالصة للعقل الناظر . وفي المرحلة الاستدلالية ننتقل ايضا من مبادئ الاخلاق السامية الى المعاني الاخلاقية العملية التي نجدها في التجربة ، فنستدل على الاخيرة بالاولى اي نستدل على النتائج بالمبادئ . ومن هذا يتضح لنا ان الاستدلال في الاخلاق يختلف عن الاستدلال في علم الطبيعة . فنحن لا نبحث صحة مبادئ الاخلاق بتحققها في التجربة بل نلتمس صحة التجربة باكتشاف المبادئ الاخلاقية التي تنبثق عنها تلك التجربة والتي لا تقوم بدونها تجربة اخلاقية . وربما امكننا على الاحرى ان نقرب بين منهج الاخلاق والمنهج الرياضي فكلاهما استدلال وكلاهما يستغني عن التجربة .

٢ ــ المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية

هذه المرحلة تكاد تكون فلسفية بحتة • فاذا كنا في المرحلة الا ستدلالية نبحث عن علة المعاني الاخلاقية ، فاننا نتساءل في هذه المرحلة : لم كان هناك اخلاق ؟ ولم اتخذت الاخلاق طابعا معينا ؟ وفي الاجابة عن هذه الاسئلة تظهر علاقة الاخلاق بالموضوعات الانسانية الاخرى كما تظهر علاقة الانسان بالعالم •

* * *

المرحلة الوصفية

الرجل الطيب هو المثل الاعلى الاخلاقى فى نظر الناس فما معنى الطيبة ؟

يجيب كانط عن هذا السؤال فى كتاب " الاسس الميتافيزيقية للاخلاق " ويقول " لا يمكن ان نتصور فى هذا العالم بل حتى خارج هذا العالم ، شيئا لا بد من اعتباره طيبا بصفة مطلقة الا الارادة الطيبة ذاتها " • ذلك ان جميع الصفات المادية والعقلية التى قد يتحلى بها انسان معين ، مهما ادت اليه تلك الصفات من نتائج طيبة احيانا ، فانها يمكن ان تستعمل كوسائل لغايات شريرة ، بل ان الصفات الخلقية ذاتها مثل الاعتدال وضبط النفس يمكن ان تتخذ وسيلة للقيام باعمال شريرة ايضا • اما الارادة الطيبة فانها هى وحدها الخير ، " انها هى الخير بصفة مطلقة " •

والارادة طيبة لا بنجاحها فى ميدان العمل ولا باتمامها لمشروع خاص ولا بظهور نتائجها فى المجتمع ولا بتقدير الناس لها بل هى طيبة فى ذاتها لانها " تسطع بنورها وبهائها " كما يقول كانط •

والعقل هو الذى يقود الارادة الطيبة • وهو اذا حاول قيادة الارادة فى سبيل منفعة مادية ، فانه لا ينجح فى ذلك نجاح الغريزة التى وجدت فى الانسان لتحقيق مطالب الحياة • فالعقل وجد فى الانسان لغاية وغايته هى تحقيق الارادة الطيبة فى ذاتها مستقلة عن الميول والرغبات • وهذا على العكس تماما

كما سنجده عند الفيلسوف هنرى برجسون الذى يعتبر العقل قدرة لتحقيق مطالب العمل ٠

واذا كانت الاتجاهات الدينية هى الاصول البعيدة التى استندت اليهما الاخلاق عند كانط ، فاننا نلاحظ ان الاتجاه البروتستنتى لا يعتبر الارادة خيرة بما يصدر عنها من نتائج اذ ربما صدر عن الارادة الطيبة عملا قاصرا ، او ناقصا على الرغم من توفر حسن النية ٠ وعلى العكس من ذلك كانت جماعة اليسوعيين تعتقد ان الانسان الطيب يعرف بعمله وبالنتائج الايجابية التى يحققها فى حياته اما الاتجاه الوسط فهو الذى يعتقد ان الارادة الطيبة تنتج ان عاجلا او اجلا نتائج طيبة ٠ وهذا الموقف الاخير هو الذى يتبناه كانط ٠ فالارادة : كانط الطيبة تقترب كثيرا من النية الحسنة وتبتعد تماما عن الارادة التى لا تقيم الا باصولهما على الرغم من الثقة التامة فى ظهور النتائج الطيبة فى نهاية المطاف٠

ونلاحظ مما تقدم ان الارادة الطيبة ليست شيئا أخر سوى العقل ذاته فى اتخاذه لقرارات عملية ٠ فلو تصورنا كائنا لا يخضع لرغبات حسية ، فان هذا الكائن العقلى الصرف هو صاحب ارادة طيبة ٠ واذا كانت الارادة الطيبة لا تخضع لاى رغبة حسية او منفعة فهى فى النهاية ليست سوى ضرورة الفعل حسب ما يمليه العقل انها ارادة الواجب٠

يقول كانط فى القسم الاول من كتاب "الاساس الميتافيزيقية للاخلاق " :

" ان الذكاء وسرعة البديهة والقدرة على اصدار احكام وسائر المواهب

الموجودة في النفس وحتى الشجاعة والعزيمة والمثابرة باعتبارها من الصفات الخاصة بالطباع هذه كلها اشياء طيبة ومرغوب فيها لانها مواهب طبيعية غير انها تصبح سيئة وشريرة اذا كانت الارادة التي تستخدمها شريرة او سيئة ـ وفيما يختص بمواهب الحظ ايضا نجد ان الجاه والغنى والثروة والتقدير والصحة هي في مجموعها تولد الثقة في النفس وقد تتحول هذه الثقة الى غطرسة وكبرياء اذا انعدمت الارادة الطيبة التي توجهها الى غاية كلية وعامة" .

ويقول في نفس الموضع :

ان ما يجعل الارادة الطيبة طيبة ليس ما تحققه من اعمال او انجاز او نجاح وليس الاستعداد لبلوغ هذا الهدف او ذاك • بل ان ما يجعل الارادة الطيبة طيبة • وهو الارادة ذاتها • فهي في ذاتها طيبة • وهي في ذاتها اسمى من كل ما يمكن ان تحققه بواسطتها • حتى وان كانت محرومة من القدرة على تحقيق اغراضها سواء اكان ذلك بسبب سوء الحظ او بسبب طبيعة سيئة ناقصة " •

ويتضح من هذين النصين ان الارادة الطيبة هي الارادة التي تطيع الواجب فالفعل الطيب هو الفعل الواجب والواجب هو شرط الارادة الطيبة • واذا قورن فعل الارادة الطيبة بالافعال التي تنزع اليها الطبيعة • فان الاول يبدو واجب الاداء •

ما طبيعة الواجب ؟ وما الدافع اليه ؟

الواجب هو ضرورة الفعل دون دافع حسي اوشعوري ودون أن يكون صادرا عن تعود يفقد صاحبه اليقظة ويطلب الواجب ضرورته • والشعور الأوحد الـذي يمكن ان يثيره فينا فعل الواجب هو الشعور بالاحترام• فاحترام القانون هـو الذي يفرض علينا طاعته •والصيغة الصورية للقانون هى " لا بد " أى لا بد من القيام بالفعل الاخلاقى سواء اكان صدقا او امانة او احسانا • ••الخ • وصوت الضمير الاخلاقى يردد :

" افعل بحيث يصدر فعلك عن احترام القـــانون "

" افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانونـــــا "

افعل بحيث تصبح قاعدة فعلك قانونا لجميع الناس "

ولا يقصد بالقانون هنا امكان تعميم الفعل الخلقى حقيقة • بل يقصد به امكان جعل الفعل موضع احترام •

* * *

المرحلة الاستدلالية

بعد الكشف عن المثل الاعلى الذى نجده عند من عرفوا بسمو الاخلاق وبعد ان توصلنا الى فكرة واضحة عن معايير الفعل الاخلاقى الخالص وعن شروط الحياة الاخلاقية ، يرى كانط اننا بعد لم نتجاوز مرحلة الوصف • ولذا ينبغى أن ننتقل للمرحلة التالية وهى مرحلة الاستدلال وذلك للاسباب الاتية :

اولا ــ كان لا بد ان نبين أن المعانى الاخلاقية التى اكتشفناها مثل معنى الطيبة ومعنى الارادة الطيبة ومعنى الواجب على الرغم من العثور عليها فــى التجربة الانسانية الا انها ليست مستمدة منها • نتيجة تلك المعانى فى انهــا مفروضة على التجربة ذاتها • والعقل فى سلطته العملية الحاكمة هو الـــذى يعطى اساسها ويوطد سلطانها فى النفس•

ثانيا ــ أن الاستدلال ضرورى لتبرير الحياة الاخلاقية ذاتها ، وذلك لاننــا ان لم نستدل على صحة المبادىء والمعانى التى تكشفت لنا فى التجربة فــان السبيل مفتوح لحياة سهلة تسودها سلطة الشهوات والمنافع والاغراض • اما اذا اوضحنا المبادىء والمعايير الاخلاقية اتم وضوح واذا اظهرناها فى صفتهــا الخالصة الصافية المجردة ، واذا بينا صدور تلك المبادىء والمعايير الاخلاقيــة من سلطة العقل الحاكم او عن القدرة العملية للعقل فاننا عندئذ نكون فى مأمن من اى خروج عن جادة الصواب كما ستتسع صدورنا لاوامر القانون الاخلاقى •

ثالثا ـ اذا اقتصرنا على مرحلة الوصف ،فانه قد يخيل الينا ان التجربة هي المحك او المعيار لكل فعل اخلاقي • بينما الاستدلال يبين لنا ان القانون الاخلاقي ذاته هو المعيار سواء تحقق في التجربة ام لم يتحقق • والتجربة تظل قاصرة ، اذ من الممكن ان نعثر في التجربة على افعال كثيرة متفقة مع الواجب ولكننا قد نعجز عن الكشف عن فعل واحد تام به صاحبه بمقتضى الواجب •

معنى القانون الاخلاقي :

ان القانون الاخلاقي هو وصية او امر او وصية في صيغة امر • وهو اسمى ما يمكن تصوره في اى طبيعة عاقلة • والامر اما ان يكون مشروطا واما الا يكون مقيدا بشرط • ومثاله في الحالة الاولى "اذا فعلت كذا نلت كذا" وهذه الصيغة لا يمكن ان تكون هى المطلوبة في الاخلاق لان الفعل الاخلاقي لا يمكن أن يكون وسيلة للحصول على غرض معين •اما في الحالة الثانية فهو امر مطلق ومثاله : " لا تكذب" ، " لا تسرق " " لا تشهد الزور" ••• الخ • ونلاحظ في صيغ الامر هذه انها صيغ سلبية اى انها "نهى " •ولهذه الصيغ السلبية ـ اهمية لسببين :

١ ـ لان النهى اكثر تحديدا في جميع اللغات من الامر الصريح •

٢ ـ ان النهى المطلق امر قاطع اما الصيغ الايجابية فهى عرضة للتاويلات والانحراف في التفسير •

وبناء على ما تقدم يتضح لنا ان الفعل الاخلاقي هو فعل انسان يطيع امرا مطلقا (لا شرط له) ، صيغته سلبية اكثر من كونها ايجابية • وهذا الامر المطلق

هو بوجه عام : "اطع القانون ولا تعصاه" وهذا يعنى ايضا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا " • ويعطينا كانط بعض الامثلة التى توضح القانون منها :

١ ـ انسان باشره انتابته الكوارث،يرغب عن الحياة ويفكر فى الانتحار • وهنا يمكنه ان يتساءل : هل انعل ولا انعل ؟ واذا فعلت هل يمكن ان يكون فعلى هذا فعلا خلقيا فاضلا ؟ وهذا التساؤل يرد بالاحرى الى تساؤل اخر هو هل يمكن لقاعدة فعلى ان تصبح قانونا ؟ اى هل يمكن ان يخضع لها كل انسان يتعرض لظروف تماثل ظروفى ؟ ولكن ما قاعدة فعلى هذا ؟ هذه القاعدة هى : حبا لنفسى ولراحتى اترك الحياة • ولكن هذه القاعدة لا يمكن ان تصبح قانونا ، فهى لا تحمل ضرورة ما لانها متناقضة مع ذاتها ، وكأن صاحبها يقول يجب على قتل نفسى حبا لنفسى •

٢ ـ انسان يستدين وهو يعلم مسبقا انه عاجز عن الدفع ، هل يمكن ان يكون هذا العمل فاضلا ؟ نبحث هنا عن قاعدة الفعل ونحاول تحويلها الى قانون القاعدة هنا هى : عد بشرط الا تفى بوعدك • هذه القاعدة تتناقض مع صفة القانون الاخلاقى لانها امر شرطى وليس مطلقا ،كما ان هذه الصيغة تجعل القانون بدون اى معنى لانها تجرد الوعد من معناه •

٣ ـ شخص لديه مواهب عقلية ومع ذلك فهو يرجح معيشة اللهو واللذة فيسيء•هل يمكن ان يجعل من قاعدة فعله قانونا ؟ بالتأكيد لا • •• لان الانسان

كائن عاقل وذاته يقول : يجب على انا الكائن العاقل الا اكترث بعقلى ، وان اسير وراء اللذات .

٤ ـ انسان راى ان يعيش لنفسه وان يهمل الاخرين دون أن يتعرض لهم لا بخير ولا بسوء . قاعدة الفعل هنا هى : يجب على الغير الا يعينونا وعليهم ان يهملوا مصالحنا . ولكن مثل هذا المجتمع لا يمكن ان يكون مجتمعا بمعنى الكلمة لان المجتمع يقوم على التعاون المتبادل .

والقانون الاخلاقى يتصف بانه كلى وضرورى . ويظهر ذلك من صيغه الثلاث وهى :

ا ـ الصيغة الصورية البحتة .

ب ـ صيغة الغاية .

ج ـ صيغة الحرية

ا ـ الصيغة الصورية البحتة :

وقد جاء نص هذه الصيغة فى كتاب " الاسس الميتافيزيقية للاخلاق " كما يلى :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا " .

كما وردت فى نفس الموضع ايضا هكذا :

" افعل بحيث تجعل من قاعدة فعلك قانونا كليا للطبيعة " .

وكلمة الطبيعة هنا لا تعنى ان كانط يخلط بين قوانين الاخلاق وبين قوانين الطبيعة التى تتصف بالحتمية بل انه يقصد فقط الطبيعة الانسانية اى جميع الناس الذين يخضعون لتشريع واحد ٠ولكن القانون الاخلاقى يتصف مع ذلك بالكليـــــة والضرورة وهذه هى الصفات الهامة للقانون الكلى ووجودها فى القانون الاخلاقـى ربما يفقده جانب الروح " اذ ان "روح القانون الاخلاقى " هى التى تضمن "الحرية للفعل ٠

يضاف الى ما تقدم ان الامثلة التى جاء بها كانط لشرح هذه الصيغـــــة ومعالجته لهذه الامثلة بالطريقة المنطقية الصرفة التى تعتمد على عدم التناقـض ربما افتقد الصفة الاخلاقية ففى المثال الاول كانت القاعدة الاخلاقية تقرر :

"حبا فى نفسى وفى حياتى اقررانها حياتى حيث انى اطلت فى امدهـــا توقعت مضايقة اكثر مما انال من رضى " ويظهر هنا من هذه الصياغة ان القاعـدة متناقضة مع ذاتها ٠ويعقب كانط على ذلك بأن "الانسان باعتباره كائنا اخلاقيــا 3 ينبغى ان يكون متناقضا ٠ غير ان هذا المعيار المنطقى الصرف ليس كافيا لمعنى معيار العمل الاخلاقى ٠

ونجد ايضا ان القاعدة فى هذا المثال تقوم على اساس حسى منفعى صرف لانها يمكن ان ترد فى النهاية الى هذا التساؤل البسيط : ا ا نتحر وانا احـب الحياة ؟ وحب الحياة هنا يتضمن مظاهر الحياة المادية المختلفة ، وهو ما لا ينبغى ان يكون اساسا للاخلاق٠

غير ان دحض هذه الاعتراضات انما يكمن في ان القانون الاخلاقي يضعنا امام "ضرورة" اذا خرجنا عليها خرجنا على الانسانية جمعاء" وليس الامر هنا متصلا بالخضوع للمنطق • وايضا لا يتصل الامر هنا بالخضوع للمنفعة الحسية • فالقاعدة التي تقول اعمل بحيث تحيا " انما تشير الى ما للحياة من قيمة في ذاتها وهي قيمة مطلقة لايمكن أن تكون موضع سؤال ولا يمكن ان تكون منفعة حسية وحسب •

وفيما يختص بالمثال الثاني وقاعدته " عد بحيث لا تفي بالوعد " تقول انه هو الاخر يتعدى معيارا لمنفعة ومعيار التناقض • فالوعد قيمة مطلقة وربما كان من الافضل لنا ان نترك الحياة على الا نفي بالوعد • ولم يكن هدف كانط من هذه الامثلة ان يبرهن ويثبت بل كان هدفه ان يضعنا امام امر مطلق فالحياة امر مطلق والوعد امر مطلق والهدف اولا واخيرا هو الا نتهاون •

ب ـ صيغة الغاية :

كانت الصيغة الصورية البحتة هي الصيغة الاساسية التي توضح ماهية الواجب • واذا كان الفعل الاخلاقي تحتمه الضرورة من حيث هو صادر عن العقل البشري فانه ايضا يفرض احترام الانسان للقانون • واحترام الانسان للقانون نابع من تصوره له على عكس القانون الطبيعي الذي يفرض على الاشياء دون ان تتصوره • ولذا فانه اذا كانت العلاقة التي يقررها القانون الطبيعي علاقة علية أو سببية • فان العلاقة التي تفترض في القانون الاخلاقي هي الغائية • فصدور الفعل الاخلاقي

بمعنى أننا نحترم القانون كما بمعنى ان القانون هو غاية الفعل .

" افعل بحيث يصبح احترام القانون غايـة فعلك " .

ولكن إذا كان الامر كذلك ، افلا يظهر الفعل الاخلاقي وكانه مشروطا ؟ هـذا الافتراض لا اساس له . فالقانون الاخلاقي ليس غرضا يخدم اى منفعة شخصية كما ان الصيغة التى تحتم احترام القانون تؤدى الى اعتباره غاية الفعل والغاية هنـــا لا تفترض شرطا ما .

الفعل الاخلاقي هو القانون . والقانون في صورته الخالصة يظهر قــدرة العقل على اصدار الاوامر . واذا لم يكن الانسان هو والقانون شيئا واحدا فانــه يحمل على الاقل هذا القانون فى نفسه ، وهو قادر على تصوره ،وهو قادر بعقلـه ايضا على احترام هذا القانون . واذا كان القانون جديرا بالاحترام فالانسان غاية تحترم لذاتها ، اذ كانت الصيغة الثانية للقانون هى : "افعل بحيث تعامل الانسان فى نفسك وفى غيرك كغاية دائما لا كوسيلة ابدا " .

وهذه الصيغة تعنى ان فى طبيعة العقل الانسانى الا يفعل الا اذا تصور قاعدة فعله واحترمها وهى تعنى ايضا ان الانسان غاية الفعل من حيث انه عقل وارادة معا .

وهكذا يتبين لنا ان صيغة الغاية مستمدة من الصيغة الصورية . فالانســـان لا يخضع للقوانين كما تخضع ظواهر الطبيعة فحسب ، بل انه يحترم القوانين ايضـا ويحترم كل من يحمل هذه القوانين . وقد راينا فى مثال الانسان الذى يفكر فـى الانتحار انه يستخدم نفسه كوسيلة للحصول على لذات حسية ومنافع مادية ولا ينظر

اليها كغاية اى كشيء له قيمة مطلقة • وفى مثال الانسان الذى يستدين ولا يفى بوعده فى الرد نجده معاملة الغير كوسيلة ايضا لا كغاية •

ج ـ صيغة الحرية

هذه الصيغة تسمى صيغة مصدر الواجب، وقد راينا ان الانسان عقل وارادة • والارادة ليست الا عقلا عليا او ان العقل فى صيغته الامرة ارادة والانسان فى احترامه لاوامر العقل ارادة • وهو اذن مصدر القانون ويخضع له فى نفس الوقت • ومن هنا جاءت الصيغة الجديدة :

"افعل على ان تراعى فى فعلك انك خاضع للقانون ومصدره فى الوقت ذاته"

وحيث ان هذه الصيغة تنطبق على جميع الناس، وحيث ان الواجب يقتضى ان نعتبر الناس غايات دائما لا وسائل ابدا • فانه ينتج عن هذا ارتباط بين الناس فى الصفة الاخلاقية واتحاد بينهم • فكلهم خاضعون لقوانين هم مصدرها • وعلى هذا يمكننا ان نتصور مجتمعا الكائنات العاقلة او نتصور كما يقول كانط مملكة للغايات • ولا يمكن ان نقارن هذا المجتمع او تلك المملكة بالمجتمعات الانسانية المعروفة حتى ولو بافضلها او ارقاها • بل ان تلك المجتمعات هى التى تحاول ان تقترب من مملكة الغايات هذه وان تقلدها او تحاكيها دون ان تصل ابدا الى مستواها • ومن الممكن ان نعبر عن الصيغة الثالثة هذه بطريقة اخرى فنقول :

"افعل بحيث تعتبر الغير مثلك كاعضاء فى مملكة روحية هى مملكة الغايات"

ونلاحظ انه لا تناقض بين الطريقتين فى التعبير عن الصيغة الثالثة للقانون الاخلاقى ، بل انهما متكاملتان وذلك لان مملكة الغايات يكون فيها الانسان عضوا فى مجتمع هو رئيسه ،وهو عضو من حيث انه خاضع للقانون ، ورئيس من حيث انه مصدر القانون .

والصيغة الثالثة للقانون الاخلاقى يسميها كانط ايضا صيغة الاستقلال ، ويعنى بها أن الانسان قانون نفسه ،وهو يتباهى بصيغته الاخلاقية هذه على اعتبار انها تضع فلسفته فى مركز ممتاز بين الفلسفات الاخلاقية الاخرى ، فهذه الصيغة تعتبر الانسان مصدر القانون ومصدره وهى تجعل فلسفة الواجب الوحيدة بين فلسفات الاخلاق التى تضمن للانسان استقلالا كاملا . ذلك ان فلسفات الاخلاق السابقة على كانط كانت تربط الفعل الاخلاقى بمنفعة يؤدى اليها الفعل او لذة او سعادة يرجوها صاحبه وعندئذ كانت تنعدم قيمة الفعل لانه ينفذ امرا فرضيا مشروطا لا أمرا مطلقا . كما كانت بعض فلسفات الاخلاق تتصور الفعل الاخلاقى خاضعا لقانون مفروض على الانسان من الخارج كان يكون مصدره المجتمع اوالله تعالى او أى سلطة اخرى اعلى من الانسان ،وهنا ايضا كانت تنعدم قيمة الفعل الاخلاقى لانه مشروط بامر خارجى ،ولان القيام به هو بمثابة طاعة فحسب لاوامر خارجة عن الانسان ،ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن كانط يرفض ارتباط الافعال الاخلاقية بالعقائد او بالله تعالى ، بل انه يهدف أولا الى وضع الفعل الاخلاقى على اساس ثابت كما يهدف الى تاكيد استقلال الانسان وحريته غير ان استقلال الانسان وحريته غير ان استقلال الانسان وحريته يثيران بعض

المشكلات النظرية (وقد اشار اليها كانط في نهاية الفصل الثاني وبداية الفصل الثالث من كتاب "اسس ميتافيزيقا الاخلاق" • وتتلخص هذه المشكلات في السؤال الآتي :

كيف يكون الانسان حرا وهو جزء من الطبيعـــــة ؟

ونحن نعلم ان كانط منذ بداية حياته كان يثق في العلم الطبيعي القانوني الذي يخضع جميع ظواهر العالم للحتمية والجبرية كما كان يؤمن بقدسية الواجب وكان يحترم المعتقد • فكيف يمكن للانسان ان يمارس الواجب بحرية وهو خاضع الجبرية؟ وبعبارة اخرى اذا كان السلوك الانساني يصدر عن جسم الانسان واعضائه والجسم خاضع لقوانين الطبيعة ، وحركات الجسم هي ردود افعال لحركات الاجسام الاخرى في العالم الطبيعي ،فكيف يمكن القول بوجود افعال ارادية تتم بحرية؟ يعترف كانط بهذه الصعوبات •وهو لا ينكر الجبرية الطبيعية كما انه لا يتنكر للحرية الانسانية • فالانسان من حيث هو كائن محسوس طبيعة ومن حيث هو كائن اخلاقي حرية • وهو من الناحية الاولى ظاهرة او مجموعة من ظواهر الطبيعة ومن الناحية الثانية جوهر قائم بذاته لهذا يمكن القول بان الانسان مجموعة ظواهر خاضعة فيما بينها لجبرية الطبيعية وهذه الجبرية ليست سوى مظهر سطحي للحقيقة الانسانية في اعمق نواحيها اى لهذا الكائن القائم بذاته والذى هو حر ومسئول عن اعماله ويستحق الثواب او العقاب•

* * *

" المرحلة الفلسفية الميتافيزيقية "

يبدو من العرض السابق ان كانط يقرر وجود انفصال بين العقل العملي من ناحية والتجربة الانسانية من ناحية اخرى • ولكن ، اذا صح هذا ، فما هي القيمة العملية لتلك الاخلاق خصوصا وان الهدف الاساسي لمبادئ الاخلاق هو ان تكون عملية ؟

في الحقيقة ان فهم فلسفة كانط على انها فصل تام بين العقل العملي والتجربة الاخلاقية انما هو فهم خاطئ • • ذلك ان عجز الانسان عن تحقيق مملكة الغايات لا يدل اطلاقا على ان القانون الاخلاقي لا قيمة له ، بل انه يعني على الاحرى اننا مدعوون للمثابرة والاجتهاد • صحيح ان الصيغة الاخلاقية تدل على قسوة القانون الاخلاقي غير انها تدل في نفس الوقت على ارادة الانسان ورغبته في عبور الواقع • ومن هنا فان محاولة كانط في التشدد في مجال الاخلاق لم تكن سوى دليل على عدم الرضى بالواقع ودليل ايضا على ارادة حاسمة تستهدف التاثير فيه •

هناك افتراض اخر يتصل بالتمايز بين الطبيعة والاخلاق ، بين الانسان من حيث انه جزء من الطبيعة وخاضع لقوانينها وبين الانسان من حيث انه كائن اخلاقي حر •

ويتغلب كانط على هذه الصعوبة بان يلجا الى ما اسماه مسلمات الاخلاق ، واول هذه المسلمات مسلمة الحرية • فالحرية هي اساس الاخلاق لانه لا معنى للقانون الاخلاقي الا اذا كان الانسان حرا ، والحرية هي المسلمة الاولى التي تقوم عليها

الاخلاق ٠

وهكذا نجد ان كانط فى معالجته لمشكلة الحرية يلجأ الى المسلمات بعد ان صادف نجاحا محدودا فى عرضه لحل يقوم على التمييز بين الشئ فى ذاته وبين الظواهر ٠

وفى كتابى "الاسس الميتافيزيقية للاخلاق" و"نقد العقل العملى" يخصص كانط دراسة خاصة لمسلمة الحرية وايضا لمسلمتى الخلود ووجود الله تعالى ٠

وفيما يتصل بالحرية لاحظ كانط انها مسلمة ضرورية جعلته يضحى بنظرية الجبر ٠ وفى هذا يقول : "اضطررت لالغاء العلم كى احتفظ بمكان للعقيدة " ٠ اما مسلمة الخلود فهى الاخرى ضرورية فى الاخلاق ولا يمكن الاستغناء عنها خصوصا وان الحياة الانسانية الراهنة لا تتسع لامكانية توطيد دعائم الفضيلة او السعادة وكلتاهما مترادفتان عند كانط ٠ وهما الهدف النهائى لاجتهاد الانسان ٠ وهما غايته ايضا ٠

ولو نظرنا لمسلمة وجود الله تعالى ، فاننا نلاحظ انها مسلمة ضرورية وترتبط بفكرة اجتهاد الانسان فى مجال الاخلاق ٠ اذ ان هذا الاجتهاد يدفعنا الى التفكير فى كائن كامل طيب تكتمل فيه الفضائل ويمكنه ان يحقق للانسان المجتهد تلك السعادة التى اشرنا اليها ٠ فالله هو الذى يضمن لنا السعادة وهو غاية الفعل الاخلاقى اولا واخيرا ٠

(٦) " منبعا الدين والاخلاق " عند برجسون

بعد ان اخرج "برجسون" كتاب "التطور الخالق" ظن البعض ان فيلسوف التطورية الطبيعية عجز عن تطبيق مبادئ فلسفته على الحياة الروحية، اى فى ميدان الاخلاق والدين، ولكنه بعد فترة زمنية طويلة اخرج كتابه "منبعا الدين والاخلاق" وفيه كشف الفيلسوف عن عبقريته الفذة فى تطبيقه لمبادئ فلسفته فى ميدان الاخلاق والدين.

الاخلاق المغلقة والاخلاق المفتوحة :

يذكر "برجسون" فى هذا الكتاب ان ثمة نوعين من الاخلاق : اخلاق مغلقة واخلاق مفتوحة تتجاوز حدود الجماعة وهى مليئة بالخلق والابداع وعليها يتوقف مصير الانسانية، وهذان النوعان من الاخلاق يقابلان اتجاهين متمايزين للوثبة الحيوية: وهما، اتجاه الغريزة وقد ادى الى ظهور مجتمعات مغلقة شبيه إليه كما هو مشاهد لدى النمل والنحل، ثم اتجاه العقل او الذكاء وقد ادى الى ظهور الانسان بما له من مقدرة على استخدام الات غير عضوية.

وتقوم الاخلاق المغلقة فى المجتمعات البدائية مقام الغريزة فى الحيوان، ومثل هذه المجتمعات تقوم على الالزام، وهو يرجع الى غريزة اجتماعية، وظيفتها المحافظة على التماسك بين افراد المجتمع. وليس من الممكن لهذه المجتمعات أن ترقى الى مستوى حب الانسانية ولا يمكن القول بان حب الانسانية ينشا عن حب

الوطن وان الاختلاف بينهما اختلاف في الدرجة ،ذلك ان انتقال من الاسرة الى الوطن ومن الوطن الى الانسانية ليس انتقالا تدريجيا بل هو انتقال بين مراتب مختلفة •

ويذهب "برجسون" الى ان تصورنا لنوعين من الاخلاق يرجع الى تصورنا للعلاقة بين الفرد والمجتمع ،فالاخلاق المغلقة يخضع الفرد في ظلها للجماعة ويمتثل لضغط المجتمع ،اما في ظل الاخلاق المفتوحة فان الفرد يتجاوز حدود الجماعة ويستجيب نداء الانسانية •

ا ـ الاخلاق المغلقة

ولما كان من الضروري للمجتمع ان يحافظ على بقائه وان يعمل على صيانة وحدته وتحقيق تماسكه ،فالفرد يجد نفسه ازاء ضغط اجتماعي ،اذ تلزمه الجماعة باحترام قواعد خاصة • وتستعين في ذلك بمجموعة من الجزاءات المادية والاخلاقية التي تضمن بها تحقيق الالزام ،فثمة تنظيم اجتماعي يخضع فيه كل فرد لمقتضيات الحياة الجمعية ، فيتكون من ذلك عقل جمعي •

والاخلاق على هذا النحو ،هي نظام من العادات تكون مهمتها صيانة كيان المجتمع ، فهي اخلاق جمعية تعد رجعة الى حياة الغريزة ،وتعد ادنى من مستوى العقل ،وتكون مهمة الضمير قاصرة على تحديد واجبات الفرد نحو المجتمع ونحو غيره من افراد الجماعة ،والضمير ثمرة من ثمرات الحياة الجمعية ،ووظيفته تنظيم التآزر الاجتماعي وتحقيق النظام الداخلي المطلوب في كل جماعة • ويقوم هذا التنظيم على

اساس ضغط "الانا الاجتماعية" على الانا الفردية " خضوعا لغريزة الحياة، وصيانة للتقاليد النائمة للمجتمع، والواجبات هنا لا شخصية اذ ان طاعة الواجب لذاته والالزام الاجتماعي فى المجتمعات المغلقة والذى يتخذ صورة امر مطلق، هو الصورة الاجتماعية للرابطة الموجودة فى عالم النمل او النحل او الخلية العضوية، ويرى " برجسون " ان الحرب هى اعلى صورة للتآزر الاجتماعي فانها المحك الاول لاختيار مدى ولاء الفرد واخلاصه فى خدمة جماعته وفى الدفاع عن ممتلكاتها ومصالحها •

وحينما يحقق الفرد سائر الواجبات والالتزامات التى تفرضها الاخلاق المغلقة فانه يشعر بضرب من الرفاهية الفردية والاجتماعية • والاخلاق المغلقة اخلاق اجتماعية تقوم على غريزة الحياة، ومن ثم فهى ذات طبيعة بيولوجية •

ب ــ الاخلاق المفتوحة

اما الاخلاق المفتوحة فهى ليست وليدة ضغط اجتماعي، اذ انها تصدر عن نزوع سام تتمثل فيه جاذبية القيم وتعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة يدعونا هذه الاخلاق الى المحبة والتضحية وبذل الذات • والفارق بين الاخلاق المغلقة والاخلاق المفتوحة فارق فى الطبيعة لا فى الدرجة • والاخلاق المفتوحة تنزع لخدمة الانسانية جمعاء ومثلها الاعلى المحبة والكمال الاخلاقى، وهى تستعين على تحقيق رسالتها بنفر من الشخصيات الممتازة، فالعباقرة يكونون كانواع جديدة تخلقهم الوثبة الحيوية لتحقيق رسالتها ، وهم اكثر البشر احتكاكا بمصدر الحياة

وينبوع الجدة والجهد الخالق ،كعلماء اليونان وانبياء اسرائيل ورسل البوذيـــة والقديسين المسيحيين والمصلحين •

والاخلاق المفتوحة تقوم على اكتاف هؤلاء العباقرة وهي اخلاق ديناميكية تسمو فوق مستوى العقل وتنتشر عن طريق الدفع والجاذبية من الامام ، بينما الاخـــلاق المغلقة تنتشر عن طريق الدفع من الخلف• وكذلك فان الاخلاق المفتوحة انما تقوم على الاستجابة لنداء البطل وهو النموذج الذي يعجب به الناس ويجعلونه قـدوة لهم يحاكونه ،والبطل من هذه الصفوة الممتازة التي تحقق للحياة حركتها الصاعدة وهذه الصفوة تتميز بقدرة خاصة على الاحساس بانفعالات جديدة ، لا عهد للناس بها من قبل ،و سواء في مجال الفن او في مجال العلم او في اى مجال اخر مـن مجالات الحضارة البشرية • وهذا الانفعال عبارة عن ثورة نفسية عميقة وقد يكـــون مصحوبا بحركة فكرية خصبة او الهام عقلي ممتاز ، كما يحدث لكبار المتصوفة والقديسين الابطال ، فهو حدس صوفي والهام روحي او توتر وجداني ويتحول هذا الانفعـــال الي تصور عقلي لا يلبث ان يستحيل الى مذهب،والانفعال هو العنصر الحي الذي يكمن وراء الاخلاق الجديدة ،فالاخلاق المسيحية تعمل على توجيه ارادة الناس نحو المحبة او الاحسان وهذا الانفعال هو الذي مهد الجو لانتشار الاخلاق المسيحية والمصلحون والصوفية يصدرون في اعمالهم عن هذا الانفعال الحي ، لان لديهـــم شعورا بالاتحاد او التطابق مع جهد الحياة الخالق نفسه ،فتنفتح نفوسهـــــم فلا يعودون يشعرون بضغط المجتمع او بثقل المادة واسر الطبيعة،وهذا الشعور الذي يستولي عليهم هو مصدر القوة التي تمكنهم من حب الانسانية جمعاء •

ويوجه المؤلف الأبطال الإنسانية عن طريق التجربة الصوفية حيث يتحررون تدريجياً خلالها من الدرجات الدنيا إلى مستوى أعلى من ذواتهم، وليس التصوف تشوقاً أو إخفاقاً بل هو يجري دائماً بطرق إنسانية عند من خلال هؤلاء المتأزمين إلى نفوس الأفراد الآخرين، ينقلهم إلى مراتب الإنسانية، من الأخلاق المتفتحة التي تنتشر عن طريق العادات الموجودة ولا تقوم على قوانين صارمة ملزمة، بل تقوم على الاستمالة الصوفية وتنتشر عن طريق النموذج الحي الذي يتجاوب تلقائياً مع النزعة الصوفية الكامنة في أعماقنا ...

وتتوقف الأخلاق المتفتحة على مدى انصهار المبادئ النظرية الأخلاقية في نموذج بشري واحد هو البطل أو القديس، وهو رمز للوثبة الحيوية الحرة التي تسمو بها المجتمعات المتحضرة إلى آفاق واسعة تتجاوز الأخلاق المغلقة بأوامرها والتزاماتها وحدود هذه الجماعة المغلقة ...

ولكن ثمة صلة بين الأخلاق المتفتحة والأخلاق المغلقة، وهو أن كلاً منهما يرجع إلى ينبوع الحياة الأصلي، فالأخلاق ذات طبيعة بيولوجية.

" نصوص فلسفة الاخلاق "

قد يقول بعضهم : لنسلم معكم باطراد هذه الظاهرة ، وهي أن الفلاسفة سواء اجهلوا الامر ام تجاهلوه ام اعترفوا به فانهم ليسوا هم الذين يقررون قواعد السلوك ، بل يحددون صيغها على اكثر تقدير ، ويضعون لها اساسا عقلية ، وهذه القواعد ، جزء من الحقيقة الاجتماعية التي يمكن النظر اليها على انها حقيقة موضوعية • وقد تطورت حتى الان في كل المجتمعات الانسانية تبعا لقوانينها الخاصة بها ، واذن فمن الممكن ان ندع "المذاهب الاخلاقية النظرية" مكانها للبحث الاجتماعية ، وهو الاساس المتين الوحيد لانشاء علم اخلاقي عقلي ، فالخوف من انهيار الاخلاق (ونريد بها هنا محتويات الضمير الخلقي من واجبات وعواطف الجدارة او عدم الجدارة) خوف وهمي تماما • فمن المحقق أن محتويات الضمير ستظل على حالها ، وستعتمد حياتنا دائما على هذه الاخلاق نفسها •

ربما كان ذلك صحيحا ، ولكن ها هو ذا اعتراض جديد : هل ... فقدت الاخلاق بسلطانها ؟ فالانسان قليل الميل الى قهر نفسه بنفسه • و... كلما استطاع الى ان يتبع اسهل السبل دائما • اى انه يميل الى اتباع رغباته واهوائه • وقد يتفق ان تتحد بواعثه الحسية مع ما يمليه عليه ضميره ، ولكن العكس اكثر حدوثا ففى الواقع يكاد يجد المرء دائما ما يغريه بالخروج على القاعدة الاخلاقية • واذا لم يقع الانسان فى الخطأ فى اكثر الاحيان ، فذلك راجع الى وجود مجموعة تامة من اساليب القمع الخلقية والاجتماعية التى توقفه عند حده • واكثر هذه الاساليب

تأثيرا هو ما يتصف به الواجب من سمو وقداسة لا يمكن انتهاك حرمتها • فاذا اقتنع المرء بأن ما يقدم عليه من عمل هو شر فى جوهره «و "شر فى ذاته " «بصرف النظر عن نتائجه وشر بالمعنى الطبيعى والدينى كان اكثر قدرة على اجتنابه مما لو كانت تنقصه هذه العقيدة • فاذا علم ان الاخلاق لا تقوم على اساس عقلى «وان النفور او حكم الادانة الذى تثيره بعض الافعال يمكن تفسيره بالرجوع الى اسباب تاريخية او "سيكولوجية " (نفسية) ـ ونقول باختصار : انه اذا علم ان الاخلاق نسبية افليس فى هذا تجريد للاخلاق من نفوذها ومن سلطانها فى الوقت نفسه ؟ فاذا كانت الاخلاق نسبية لم تعد معصومة من الخطأ • فهى شبيهة بقانون يمكن ان تستانف احكامه وان تنقض• واذا استمر امرؤ فى الخضوع لهذه الاخلاق «على الرغم من ذلك «شعر بانه غر على حد تعبير " رينان " •واذا عالج البحث النظرى الاخلاق باعتبار انها احدى مناحى "الطبيعة " وانها تتطور طبقا لقوانين اتجه اولا الى اضعافها ثم الى تقويضها • واذا قلنا بان الاخلاق نسبية كان معنى ذلك تماما اننا ننكر بوجودها على اعتبار ما • فاما ان يكون الامر الذى يمليه الواجب مطلقا • واما لا وجود لامر اخلاقى «وهكذا يبرهن هذا البحث النظرى بنفسه على انه بحث فاسد «اذ هل يستطيع المرء ان يتصور مجتمعا انسانيا لا اخلاق له ؟

(ونجيب فنقول) اولا : ان هذه الحجة لا تعدم ان تكون شديدة الوقع فى النفس « لانها تقوم على اساس الاهتمام بسلامة المجتمع «وهذا الاهتمام قوى جدا « ولذا فسيرى معظم الناس ان هذا النوع من الاستدلال حاسم الدلالة • ومع ذلك فليست هذه الحجة حاسمة • وهذا الى اننا اذا توخينا الدقة فى

التعبير قلنا انها ليست بحجة ، اذ يقتصر صاحبها ،فى نقده لاحدى طرق البحث فى المسائل الاخلاقية ،على بيان النتائج السيئة التى قد تترتب على استخدام هذه الطريقة من وجهة النظر العملية — ولكن ليس لهذا النحو المتبع فى نقد طرق البحث النظرى تاثير دائم ،وهو لا يساوى برهانا مباشرا على فساد هذه الطريقة ، ذلك لانه يبقى على الناقد بعد ذلك ان يبين ان الطريقة التى يهاجمها ، على هذا النحو ، لا تصلح فى الدراسات التى نحن بصددها ،وانها لا تستطيع ، تبعا لذلك ، ان تفضى بنا الى الكشف عن الحقيقة وان النتائج التى ادت اليها حتى الان نتائج خاطئة . ولو وجب ان ، يحسب العلماء حسابا لمثل هذا النوع من الاعتراضات لظل عدد كبير من العلوم فى خطواته الاولى حتى عصرنا هذا ،وليس ثمة طريقة علمية الا عدها الناس،لفترة معينة من الزمن ،طريقة خطرة على الــرأى العام ، او عدوها منافية للدين وما رتبة عليه وهذا هو ادعى الامرين . فان اول رجل فطن الى القول بان القمر حجر ضخم ، وارتأى أن يدرسه كجسم معدنى ،كاد يدفع حياته ثمنا لهذه الجراة . ومن الجراة ايضا ان يوجه الانسان أسئلة الى الطبيعة بان يجرى عليها تجاربه . واكثر من ذلك جراة ان يقوم بتشريح الجثث الانسانية . ومن الجراة التى لا تغتفر ان يطبق النقد اللغوى والتاريخى علـى النصوص المقدسة فى التوراه والانجيل . فهل لنا ان نعجب اذا احتج الناس على نحو اشد عنفا عندما يحاول المنهج العلمى ان ينفذ الى الامور الخلقية ، وان يعالجها بنفس المنهج الموضوعى الصارم الذى تعالج به بقية الظواهر الطبيعية .

ثانيا — ينحصر هذا الاعتراض فى المناداة بان الواجب الاخلاقى لا يمكــن

التعرض له بالنقد ، وانه يتصف بالقداسة ، فلما كان نوعا من الوحي الطبيعي (ويقول كانط انه وحي عقلي) تطلب احتراما مطلقا ، وهكذا يصبح بسبب طبيعته نفسها فوق كل تمحيص تاريخي او انساني (ونقول) لا شك في ان الواجب يبدو لضمير الفرد على هذا النحو ، وقد وصفه "كانط" وصفا دقيقا تاما ، ولكنا نستطيع ان نقبل وصفه دون ان نرتضي تاويله ، وليس من المستحيل ان نفسر الصفات التي ينطوي عليها الواجب الاخلاقي في نظر ضمير الفرد ، دون ان نسلم بكل ماتحتوي عليه "ميتافيزيقا الاخلاق" و "نقد العقل العملي" من الكلام على : الواجب النهائي والقانون الذي يفرض نفسه باعتبار صورته فقط ، لا باعتبار مادته ، واستقلال الارادة والسببية المبنية على الحرية ، والطابع العقلي ، ومملكة الغايات ، ومبادئ العقل العملي وهلم جرا ، وتزعم المذاهب الاخلاقية التجريبية والنفعية انها تستطيع القيام بهذا العمل ، وهذا على العموم هو شان جميع المذاهب الاخلاقية التي لا تعتمد على الحدس ، والتي تميل شيئا فشيئا الى اتخاذ صورة علمية ، في حين ان المذاهب التي تعتمد على الحدس كمذهب كانط نفسه - تتجه من باب اولى نحو الصور الدينية

ثالثا - يتضمن هذا الاعتراض مبدا غير بديهي ، ولم يقم عليه برهان ، فهو يسلم بان اوامر الضمير تبدو للانسان في صورة الواجبات لانه يتصور انها مطلقة ، وما كان له ان يطيع هذه الاوامر لو لم ترجع ، بحسب اصلها ، الى مصدر خفي علوي ، فالواجب يفهمه ، او يشعره في الاقل ، انه يساهم في حقيقة متميزة عن الطبيعة التي يسعى فيها وراء مصلحته وسعادته ، من حيث هو كائن حسي ، ومن هنا استحال عليه ان يتملص من الواجب الذي ليس ثمة وجه شبه بينه وبين البواعث الاخرى التي

تدفعه الى السلوك ، مهما كان مصدر هذه البواعث . فالواجب يفرض نفسه ، لانه من نوع اخر ، لكن ربما كان الامر على خلاف ذلك . بمعنى اننا لا نتصور الواجب على انه أمر مطلق الا لانه يبدو لنا واجبا قاهرا . وتلك هي الطريقة الطبيعية (التي كان ينبغي اتباعها) حتى نفسر بها لانفسنا صفات الواجب . ونحن ان المعاني الكلية العامة للاجناس والانواع لما تجسدت في الفاظ اللغة اصبحت "مثلا" ، ونشأ منها العالم العقلي في الفلسفة النظرية القديمة ومن ثم بدا انها تفسر الاشياء والكائنات التي تقع تحت التجربة ، كذلك الامر في البحث النظري في الاخلاق لدى المحدثين ، لان الاوامر الاخلاقية لما كانت توجد في ضمائر الافراد على هيئة واجبات مطلقة عامة ، ادى ذلك بالضرورة تقريبا الى الايمان بان الواجب يرجع بحسب اصله الى عالم اسمى من عالم الحس ، حتى لا نقول انه يرجع الى اصل الهي ، وقد استخدم هذا الاصل بدوره في تفسير وجود هذه الواجبات في ضمير الفرد . وهكذا فان الصيغة المجردة التي صيغت فيها المشكلة بدت انها تفسر لها ، كما يحدث ذلك كثيرا في بحوث ما وراء الطبيعة .

واذا فحصنا الافعال التي يعتقد الناس ، في الواقع ، ان من واجبهم القيام بها أو عدم القيام بها ، واستخدمنا اساليب طريقة المقارنة التي يجب استخدامها عندما يكون الامر بصدد الظواهر الاجتماعية (نقول اذا فعلنا ذلك) ، بدلا من البحث النظري الجدلي في معاني الواجب والقانون الاخلاقي والخير الطبيعي والخير الخلقي واستقلال الارادة . وجدنا ان النتيجة الاتية تميل الى فرض نفسها علينا وهي : ان الاوامر والنواهي التي تمليها الاخلاق اليوم باسم الواجب كانت

تعلى فى عصور سابقة باسم شئ اخر : فاحيانا كانت هذه الاوامر والنواهى نتيجة لعقائد اندثرت ، فى حين ان الاعمال الاخلاقية الناجمة عن هذه العقائد احتفظت بوجودها . واحيانا كانت مصلحة الجماعة تقتضيها . وهذا التفسير الاخير الذى كان مفكرو القرن الثامن عشر يعتقدون انه صادق فى جميع الحالات ليس صادقا الا فى بعض الحالات فقط . فكل شئ محرم لانه يفضى الى نوع من الدنس "تابو" ويمكن ان يظل شرا من الوجهة الاخلاقية بعد ان كان محرما من الوجهة الدينية ، ولو كنا نشعر لدى قتل الحيوان بنفس الهلع الذى نشعر به لدى قتل الانسان لاحسسنا ، على غرار الرجل الهندى ، ببعض صنوف الندم لو اكلنا او لمسنا فقط طعاما حيوانيا ، ولكان احساسنا ، فى هذا الحال ، مثيلا تماما باحساسنا فى حالة الاشتراك فى جريمة قتل . ونجد لدى جميع الشعوب ، وفى جميع مراتب الحضارة ، نجد دائما عدد من الاوامر والنواهى التى لا يستطيع الفرد انتهاك حرمتها دون ان يصبح فريسة لاقسى انواع الندم ، بل قد يكون هذا الندم قاتلا فى بعض الاحيان . ولكن الاعتراض يسقط حينئذ . فاذا كان الامر الاخلاقى لا يدين بنفوذه لاقتناع نظرى ، او لمذهب فكرى ، فمن الممكن أن يعتمد على قوته الخاصة ، وان يستمر مدة طويلة فى الاقل ، مهما يكن من امر المناهج التى يستخدمها العلم فى دراسة الاخلاق . والشأن فى ذلك شأن علم الاديان الذى يؤد حتى الان — فيما يبدو — الى تغيير ملموس فى العقائد الدينية . ولما لم يكن الطابع الالزامى للاخلاق الشيعة فى الوقت الحاضر وليد التفكير فان الوهن لا تطرق اليه بسبب هذا التفكير نفسه . ونقول بالاختصار بان الفلاسفة اذ كانوا

لا يصنعون "الاخلاق فان العلماء لا يهدمونها كذلك • فهم يوجدون هنـــــــا حيال ظواهر موضوعية حقيقية ، على الرغم من انها لاتحتل جزءا من المـــــكان ، كما هى الحال فى الظواهر الطبيعية • فوظيفة العلماء هامة جدا ومتواضعة فـــى الوقت نفسه • وهى تنحصر باسرها فى دراسة الاخلاق لمعرفتها ،وفى معرفتهـــــــا لتعديلها ،فيما بعد ، على اسس عقلية بالقدر المستطاع •

واذن فالخطر الذى ثارت له النفوس ليس الا خطرا وهميا ،ولا تتوقف جمـــيع الاشياء التى يجب القيام بها او عدم القيام بها على النظرية الاخلاقية التى قـــد يفضى بنا اليها التفكير • كذلك لا تتوقف عليها علاقاتنا باقاربنا ومواطنينـــــا والاجانب،وواجباتنا وحقوقنا فى مسائل الملكية والاخلاق الجنسية وعلم جـــزاء فواجباتنا محددة سلفا ،والضغط الاجتماعى يفرضها على كل امرئ منا • وقـــد يستطيع الانسان ،فى بعض الحالات ،ان يقاوم هذا الضغط،وان يسلك مســلكا مخالفا لما يتطلبه منه • لكنه لا يستطيع تجاهله ،ولا يستطيع بحال ما ان يتخلص منه • واذا لم نتحدث عن العقوبات الايجابية التى توقع فى الجرائم والـ[illegible]ـم التى حددها قانون العقوبات ،فان الضغط الاجتماعى يدل على وجوده بعـــــض العقوبات "الشائعة" وقد كان "دوركايم" محقا عندما اطلق عليها هذا الاسم • كذلك يدل هذا الضغط على نفسه بلوم الانسان لنفسه • وليس لدينا وسيلة اخرى للخلاص من هذا اللوم الا بالتبلد الاخلاقى الذى يبدو فى نظرنا اسوا انــواع الانحلال • وليس هناك ما هو اشد تمكنا من الضمير الخلقى العادى الــذى يتمسك بالعرف • فكل فعل لا يبيحه الضمير الخلقى ، اما صراحة واما ضمنا (لانه

كثيرا ما يتسامح بحسب الواقع فى امور يبدو انه يحظرها من جهة المبدا) يصبح موضعا لحكم صارم . وتؤدى هذه الصرامة بوجه عام الى فرض الطاعة ، وتكفل احترام القاعدة ، ولو بحسب الظاهر فى الاقل . وتنتقل هذه القاعدة من جيل الى اخر ، ويحتفظ الناس بها بروح التقليد ، وغريزة المحافظة على سلامة المجتمع .

وفى الواقع يبدو ان احد الشروط الرئيسية فى وجود مجتمع من المجتمعات هو ان يوجد تشابه اخلاقى كاف بين اعضاء هذا المجتمع . ومن الضرورى ان يشعر هؤلاء بنفس النفور تجاه افعال خاصة ، وبنفس الاحترام تجاه افعال وافكار خاصة اخرى ، وان يشعروا بنفس الواجب الذى يدعوهم الى اتخاذ مسلك معين فى ظروف معينة ، وهذه هنا احدى الدلالات الجوهرية للقاعدة الاخلاقية التى تقول : ارغب فى هذا الشىء ، ولا ترغب فى هذا الشىء . والضمير الخلقى العام وهو المعين الذى تستقى منه ضمائر الافراد ، فهو يمدها بوجودها ، وهى تمده بوجوده فى الوقت نفسه . واذن فجميع الضمائر تقوم برد فعل ضد ما ينذر باضعاف هذا الضمير العام ، ويجعل وجود المجتمع مهددا بالخطر على هذا النحو . وقد كان رد الفعل عنيفا جدا فى الوقت الذى لم تكن فيه قواعد السلوك منفصلة عن العقائد الدينية وحينما كان اى عصيان او اى تعديل لضروب السلوك الاجبارية يصب على الجماعة غضب القوى الخفية وانتقامها . وكان من الممكن ان يفضى خطا احد افرادها الى هلاك الجميع ، ولو كان خطاه من غير قصد . واليوم لا يشعر الناس فى حضارتنا الراهنة بهذا التضامن الاجتماعى ، ولا يفهمونه على هذا النحو . ففى اكثر الاحيان لا تلزم افعال الفرد احد سواه ، ولا تنتقل مسئولية الجنحة او الجريمة التى يقترفها

شخص الى غيره من الاشخاص. وقد اصبحت فكرتنا عن المسئولية مختلفة كل الاختلاف عما كان فى الماضى. لكن متى احس الضمير الخلقى العام انه خدش فى قواعده الجوهرية كان رد الفعل الاجتماعى عنيفا جدا. فالذى يحاول تعديل فكرته عن الوطنية والتوفيق بينها وبين التفكير الفلسفى والاجتماعى فى الوقت الحاضر يوشك ان يعد خائنا ومواطنا غير صالح. والذى يفكر فى تعديل قانون الملكية (ولا مندوحة عن تعديله) يعد من انصار العنف، ويجلب على نفسه احتقار "الشرفاء" من الناس. وكذلك الامر فيما يتعلق بالاخلاق بين الجنسين وعدد كبير من المسائل الاخرى التى يمكن تعدادها. وهكذا فالتقاليد الخلقية ما زالت ظاهرة عامة حتى يومنا هذا. ولسنا فى حاجة الى الالتجاء الى مثال بعض المجتمعات كالصين التى حددت فيها قواعد السلوك تحديدا نهائيا فى النصوص القديمة، الى درجة ان فكرة التعديل نفسها محظورة مطلقا باعتبار انها منافية للاخلاق. (الصينيون يرون) انه ليس من الممكن الا ان ينحصر كل اصلاح فى العودة الى المنابع الاولى، اى الى كونفشيوس ومنشيوس. وليس [illegible] هما الا مفسرا ايضا للقدماء. وليس الضمير الخلقى العام فى المجتمعات الاوربية [illegible] محافظة من ذلك. ولكن التغيرات التى تطرا على مجموعات الظواهر الاخرى، وبخاصة فى الظروف الاقتصادية وفى العلوم، تؤدى بالضرورة الى رد فعل يظهر اثره فى القانون والعقائد، واخيرا فى السلوك الاخلاقى. ومع ذلك نرى فى هذه المجتمعات نفسها ان التغيرات التى تطرا على الافكار والمعتقدات الخلقية فى اثناء حياة جيل واحد قليلة الاهمية بالضرورة.

ولما كانت الاخلاق ترتبط فى نظر كل ضمير فردى "بشعور داخلى قوى "بالحرية اعتقد الانسان طوعا ان الحرية الفردية فى التصرف كثيرا ما تظهر فى الامـــور الاخلاقية الا يتوقف على فى كل لحظة ،وفى الف حالة وحالة ،ان اطيع القاعـــدة الخلقية او اعصاها من الاكيد ان لنا حق الاختيار • ولكن ليست لنا حرية التصرف • فاننا نستطيع اختيار احد امرين ،كان نرد الامانة او نحتفظ بها ،وكان نقـــول الحقيقة او نكذب ،وكان نتبع احدى الديانات او نرفض اتباعها • لكن ليس فـــى طاقتنا ان نخرج عن هذين الامرين معا ،اى اننا لا نستطيع ان نسلك مســـلكا ثالثا مخالفا لهما • كذلك لا نستطيع ان نتصور او نحقق نوعا ايجابيا من السلوك مخالفا للذى تقرره القواعد الخلقية • ولا يحدث ذلك فى الواقع ابدا • فســـواء احترام الانسان قاعدة خلقية أم خرج عليها فان ضميره يظل فى نفس الاتجاه اذا شعر بنفس العواطف واحتفظ بنفس الافكار التى يشعر ويحتفظ بها هؤلاء الذيـــن يراعون هذه القاعدة • فالفعل يظل على حاله دائما ،ولكنه يصحب فى احـــدى الحالتين بعلامة ايجابية • وفى الحالة الثانية بعلامة سلبية • وفى الجملة ليس من الممكن ان يتصور المرء فكرة وجود اتجاه ثالث•

وحينما تظهر من عصر الى اخر حركة اخلاقية حرة : (كسقراط والمسيـــح والاشتراكيين فلا مفر من ان تصبح موضعا للاستهجان ، وان تقاوم باعتبار انهـــا حركة ثورية • ولا بد من ان يكون الامر على هذا النحو ، لانها تعد خطرا يهدد الضمير العام المعاصر لها بالاضطراب، ومن ثم فهى خطرة على مجموعة النظـــم الاجتماعية السائدة ،اما مجرد الانحراف فكيف، على نحو ما ،بالقاعدة التى انتهكت

حرمتها ، لانها نتوقع مثل هذا الانحراف ،وتعاقب من يقوم به • اما ما يخالف القاعدة فانه ينذر بالقضاء عليها ويثيرنوعا من القمع اشد صرامة • وفيما عدا هذا فلا توجد مثل هذه الحالة الا نادرا جدا • وفى اكثر الاحيان يجب ان يكون انحلال الحقوق والواجبات التى كان يعترف بها قد قطع شوطا بعيدا حتى تظهر حركة تجديد اخلاقية حقيقية • ولكن هذا الانحلال لا يحدث دائما على حدة ، بل يتضمن سلسلة كبيرة من التغيرات ،بل يتضمن احيانا الثورات السياسية والاقتصادية والدينية والعقلية • وفى وسط هذه المجموعة الكبيرة من الافعال وردود الافعال المتشابكة يعسر علينا القول متى حدث تغير خاص فى لحظة معينة ،واذا ما كان هذا التغير سببا او نتيجة •

فليس من المستحيل اذن ان نتصور الضمير الخلقى بطريقة تخالف الطريقة القديمة التى كانت تتصوره وعلى انه اشتراك خفى فى فكرة مثالية مطلقة تخرج عن نطاق عالم الحس، ويمكننا فى لحظة معينة ان نفهم مضمون هذا المثال الاعلى على انه مجموعة من الظواهر الاجتماعية التى تخضع للظواهر الاجتماعية الاخرى ،وتؤثر فيها بدورها فى الوقت نفسه • فاذا علمنا تاريخ شعب معين ، ودياناته وعلومه وفنونه وعلاقاته بالشعوب المجاورة له ، وحالته الاقتصادية العامة ،وجدنا ان مجموعة هذه الظواهر تحدد اخلاقه ،وان هذه الاخيرة تترتب عليها • فكل حالة اجتماعية محددة تمام التحديد مجموعة (متسقة ان قليلة او كثيرا) من القواعد الاخلاقية المحددة تماما ،وهى مجموعة واحدة فقط • وبهذا المعنى تختلف الاخلاق الاغريقية عن الاخلاق الحديثة والاخلاق الصينية عن مختلف الاخلاق الاوربية •

ولما لم تكن هناك حضارة ثابتة تمام الثبات امكننا ان نعد اخلاق مجتمع معين في وقت معين ظاهرة قدر لها ان تتطور بسبب تطور مجموعات الظواهر الاجتماعية الاخرى ، وانها تتطور ولو قليلا في كل عصر • لكن الانسان لا يشعر بها على هذا النحو ، بل تفرض نفسها بصفة مطلقة فلا تغتفر عصيانا او عدم اكتراث • اضف الى هذا انها لا تبيح النقد • واذن فسلطانها يظل دائما ثابت الاساس ما دامت حقيقية • لكن قد يتفق ان يتطرق الوهن الى سلطان احد الاوامر الاخلاقية • ففي المجتمعات سريعة التطور مثل مجتمعاتنا الاوروبية يتردد صدى التفسيرات الاقتصادية الكبرى في الاخلاق ويحددها سلفا • مثال ذلك ان الضمير المعاصر يميل شيئا فشيئا الى الاعتراف بان النظام الراهن للحقوق الخاصة بالملكية نظام مؤقت • وبالرغم من احتجاجات المحافظين من رجال الاقتصاد ، تلك الاحتجاجات المعنيفة التي غالبا ما تكون صادقة ، فان هناك فكرة تزداد وضوحا على الدوام ، وهي ان الملكية نظام اجتماعي ، وان قوانينا الخاصة بالميراث التي استنبطت من القانون الروماني قد اصبحت خيفة • فهل يدل ذلك على شيء آخر سوى ان التحول الاقتصادي في مجتمعنا يتجه في هذه الناحية إلى انشاء قانون جديد واخلاق جديدة ؟ ويستغيث حماة القانون القديم فيقولون : ان المجتمع في ضياع • وهم في سخطهم على وفاق مع جميع السوابق التاريخية • وهم يعلنون ان المذاهب الاجتماعية والاخلاقية التي تنحرف عن الفلسفة الروحية وعن النظرية التقليدية القائلة (بالحق الطبيعي) هي المسئولة عن الكارثة التي لا مفر منها • ولكنهم يخطئون هدفهم ، لان هذه المذاهب تقرر ان جميع القوانين نسبية ، ولانها تضع جميع القواعد الاخلاقية موضع النقد الاجتماعي • فكيف يتفق ان يوجد من بين هذه القوانين وهذه

القواعد عدد قليل مزعزع الاركان وعلى شفا الانهيار؟ ولما ذا كان بعضها مهددا بالخطر وليس بعضها الاخر؟ اليس السبب فى ذلك ان الضعف قد تطرق من جانب اخر الى هذا العدد القليل من القوانين والقواعد ؟

وربما قال بعضهم : لنسلم ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" توجد وجودا موضوعيا "كالطبيعة المادية" ، لا تهدم فى الواقع سلطان القواعد الاخلاقية وانه اذا تزعزع هذا السلطان فى موضع ما فذلك نتيجة حتمية لمجموعة الظروف الاجتماعية لكن يبقى اعتراضان يحملان من العسير قبول هذه الفكرة • واحد هذين الاعتراضين عملى والاخر نظرى •

فاولا يزعم بعضهم انه ليس من المهم ان يكون علم الطبيعة الاجتماعية "او علوم الطبيعة الاجتماعية بعبارة ادق ، فى مرحلة نشاته ، وان الفن العقلى الذى يجب ان يقوم على اساس هذه العلوم اقل تقدما منها • فقواعد السلوك ليست تلك التى تعوزنا الى هذا الحد • ويرشدنا الضمير بقوة قاهرة الى واجبنا ، ويشعرنا الضغط الاجتماعى بضرورة المطابقة بين سلوكنا وبين هذه القواعد • وهذا السلوك العملى يوجد بقوته الخاصة ، وهو يفرض علينا نفسه بنفسه فى انتظار ادخال تعديلات عقلية على السلوك العملى • وهى تلك التعديلات التى لا تحدث دون ريب الا فى المستقبل البعيد ــ ان هذه الملاحظة ليست صادقة الا على وجه العموم • وينبغى لنا ان نتبين الامر • لا ريب فى ان هناك عددا كبيرا من الافعال التى يامر بها الضمير او ينهى عنها دون تردد • فاذا

اعتبرنا هذه الافعال وحدها فلربما بدا الكلام السابق مقنعا . لكن توجد افعال اخرى يقف الضمير امامها حائرا ، وهناك حالات نشعر فيها بان المجتمع يضغط علينا ، ومع هذا فانا نشعر في الوقت نفسه بان لدينا ميلا ، وبان هناك اسبابا تدفعنا الى مقاومة هذا الضغط . وتوجد ميول واسباب اخرى توحي الينا بالطاعة . وهل هناك من يجهل هذه المشاكل التي يحار امامها الضمير ، والتي يجازف فيها المرء بحياته كلها بطريقة غير مباشرة ، والتي يتوقف فيها كل نشاطنا في المستقبل على الحل الذي نرتضيه ؟ ان هذه الازمات الاخلاقية التي لا يستطيع تجنبها اي ضمير خلقي مرهف الى حد ما توجد في كل زمان ، ولكن ربما كانت اكثر حدوثا واشد خطرا في زمننا منها في اي زمن اخر ، بسبب تقدم روح النقد الذي يطبق على المسائل الاخلاقية والاجتماعية . فاذا اردت الخروج من هذه الازمات فاي عون اجده في علم الذي ما زال يحبو ، وفي فنه العقلي الفقير التي لم تتحدد معالمه بعد ، وما جدوى الامل في ان السلوك العملي الراهن سوف يعدل يوما ما طبقا للنتائج العلمية ؟ فمن الواجب ان افهم اليوم اذا كان لي ان احاول تعديله حسبما استطيع ام لا ؟

وربما كان التفكير النظري الاخلاقي القديم ينطوي على بعض نقاط الضعف . ومع هذا فانه كان يجد جوابا عاما لهذا النوع من المشاكل . وكان يحدد للنشاط الارادي مثالا اعلى للعدل او للمصلحة العامة يتلخص في تحقيق "اكبر قسط من السعادة لاكبر عدد من الناس" . وكان المرء يحاول توجيه سلوكه وفقا لهذا المثال الاعلى . ومن العسير ان ننكر ان هذا الجواب لم يكن واضحا على الدوام وضوحا كافيا .

وان الخطأ كان يتسرب في اكثر الاحيان الى تطبيقات هذا المبدأ ، وانه كان من الممكن تفسير هذا المثال الاعلى تفسيرات مختلفة تمام الاختلاف في الناحية العملية ، وان كلا من المحافظين والثوريين كانوا يحتجون به . لكن اليس وجود اتجاه ما ، ولو لم يكن دائما افضل من عدم وجود اى اتجاه اصلا ؟ انا نريد ان نكون عدولا وان نعلم الجانب الذى يوجب علينا العدل اختياره فى المشاكل الاجتماعية الكبرى فى عصرنا .

فاذا عرضت علينا فكرة عن العدل فكيف لا نتشبث بها ، ولو كانت غير كافية ؟ وفى كل حال لن نترك هذه الفكرة الا لقبول فكرة اخرى اكثر دقة وصدقا منها ، اى اكثر جمالا ، ولكنا لن نطرحها جانبا لندع مكانها خلوا ، حتى يتيح لنا المثل الاعلى فى فكرة جديدة .

(ونقول) : ان الظاهرة التى يشير اليها هذا الاعتراض ظاهرة حقيقية . فاننا لا نجد السبيل ممهدا دائما امام سلوكنا . وفى مجتمعاتنا يلقى ضمير كل انسان ، ان عاجلا وان اجلا ، مشاكل شديدة الخطر ، فيتردد فى اتخاذ قرار حاسم فيها . وما ابعدنا عن تجاهل هذه الظاهرة التى سبق ان استشهدنا بها ، ووصفناها نحن انفسنا . لكنا درسناها طبقا لما تدعو عليه من الوجهة الموضوعية ، بدلا من ان نفحصها فحصا ذاتيا ، اى طبقا للصورة التى تتشكل بها فى ضمير الفرد ، وقد لونت بالعواطف التى تثيرها هذه الصورة فى ذلك الضمير . ولقد بينا ان الاخلاق تتطور بالضرورة ، وان تطورها ناجم عن الصلة الوثيقة بينها وبين النظم الاجتماعية الاخرى ، وان هذا

التطور لا يمكن ان يتم دون ضروب من الاحتكاك والاصطدام ، تلك الضروب التى تعبر عن نفسها فى مجال المصالح بانواع من النضال ، (كما تعبر عن نفسها) داخل الضمير بالتضارب بين الواجبات . وفى بعض الاحيان يبدو انه لا مخرج من هذا التضارب ، ولو بحسب الظاهر فى الاقل . وحينئذ لا يستطيع الانسان ان يناقض الفكرة العلمية عن الطبيعة "الاجتماعية" بظاهرة تعترف بها هذه الفكرة اعترافا صريحا ، وتفسرها بالقوانين العامة لهذه الطبيعة .

والمشكلة اكثر تعقيدا من ذلك فيما يمس الصعوبة التى نشعر بها عندما نريد حل هذه الازمات الاخلاقية ، وفيما يتعلق بالعون الضئيل الذى نجده فى تطبيقات العلم الاجتماعى . ويبدو ان الحيرة التى تقع فيها نتيجة حتمية لتقدم روح النقد التى تتجه حتى القواعد الاخلاقية . هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى تنجم هذه الحيرة ، ضرورة عن زيادة سرعة التطور الاجتماعى التى تعد من اشد الظواهر بروزا فى حضارتنا . ومن الضرورى ان يؤدى هذا التطور الى تطور الاخلاق . ويفضى تطور الاخلاق بدوره الى انهيار بعض القواعد الخاصة والى ظهور بعض الواجبات الجديدة وفى الجملة يميل هذا التطور الى زعزعة اركان هذا الاستقرار التام الذى يبدو انه الطابع الجوهرى فى الاوامر الاخلاقية لدى المجتمعات ذات التطور البطئ جدا . ففى المجتمع الاقطاعى او المجتمع الصينى يحدد السلوك ، بصفة عامة حتى فى ادق تفاصيله ، ويكون تحديده عن طريق الاوامر الاخلاقية التى لا يفكر قط احد فى مناقشتها . ويبدو هذا الامر على نحو شديد الوضوح لدى الصينيين بصفة خاصة ، بحيث لا يمكن وضع حد فاصل واضح بين الاخلاق وبين اداب اللياقة ، كما هى الحال

الاوربيين • ولكن الامر على خلاف ذلك بالنسبة الينا • فقد الفنا افكار التطور الاجتماعي ،بل افكار الثورة ،وكنا شهودا في خلال القرون الماضية على تغيرات اجتماعية واقتصادية غاية في الاهمية • وانا لنرى اليوم ان العلم يضع النظم الاساسية في كل مجتمع موضع المناقشة عند ما يبحث في طريقة تكوينها ،وعند ما يدرس مختلف نماذجها بطريقة المقارنة • فكيف لنا الا نجد فكرة النسبية العامة السى الاخلاق؟ وكيف لا يفضي بنا هذا المسلك الجديد الى الحيرة اكثر ما كانت تفضي اليه فيما مضى مطابقة جميع ضمائر الافراد للضمير الاخلاقي العام ، على نحو لا يقبل المناقشة •

وكلما زادت معرفتنا بجهلنا للحقيقة الاجتماعية وجدنا اننا اكثر ترددا ، بل وجدنا انفسنا احيانا اشد عجزا حيال بعض المشاكل الخاصة • ان هذا مما يؤسف له • ولكن هل يتوقف علينا الا يكون الامر كذلك ؟ فمن ذا الذي يكفل لنا اننا لا نلمح قط مشكلة خلقية عملية إلا وجدنا حلها في متناول ايدينا ؟ اننا نفرض ضمنا اننا قادرون على حلها ،ولا نشعر بالضيق عند ما يكذب الواقع هذا الفرض • ومع هذا ، فليس هنا ما يبيح لنا سلفا القول بان هذا الفرض حقيقة اكيدة ،ونحن نشبه المريض العادي من الناس الذي يعتقد انه من الواجب ان يوجد لكل مرض ما يقابله من العلاج ، وان على الطبيب ان يحدد المرض، وان يقرر العلاج فيختفي الداء وشيكا • وحقيقة لا تجري الامور بمثل هذا اليسر فكم من علل يحار فيها الطبيب ، وتتحدى فن العلاج في الوقت الحاضر كذلك الامر في الاخلاق ، فكلما زادت معرفتنا

بالحقيقة الاجتماعية فقد سلوكنا طابعه الاكيد الهدائي ، وزاد عدد المشاكل التى تعترض ضميرنا ، تلك المشاكل التى لن نجد لها حلا . وعلينا ان نتوقع ذلك الامر طوعا او كرها .

فهل معنى هذا انه يجب علينا ان نعترف بالعجز بداءة ، والا نهتم بالمشاكل لعدم وجود حل عقلى فى الوقت الحاضر ، وان ننتظر حتى تحين تلك الساعة البعيدة التى نستطيع فيها معالجة هذه المشاكل ؟ ليس الامر هكذا البته ، اذ لا يدور بخلفنا ان نسلك مسلك المتشككين ، وان نتبع العادة فنقول : "ولم لا " ؟ ان كلا الامرين سواء . ان هؤلاء الذين يؤمنون بامكان التقدم فى الامور الاجتماعية ، وبان هذا التقدم يتوقف على العلم ابعد الناس عن اتخاذ هذا الموقف من بين جميع المواقف الاخرى التى يمكن تخيلها . وليس من الممكن التوفيق بين الثقة فى العقل وبين الرضا بسلوك تقليدى محض ، وليس من الممكن ، بصفة خاصة ان تنصح هذه الثقة بالاكتفاء بهذا السلوك دائما . وحينئذ فما الذى تمليه هذه الثقة فى الحالات المشكلة ؟ وانها تنصح باتخاذ الموقف الذى يبدو انه اكثر مطابقة للعقل من غيره فى الحالة الراهنة لمعلوماتنا . والفن الاخلاقى مضطرا الى ان يحذو حذو فن العلاج ، فكم يجد الطبيب نفسه امام صعوبات يجهل كيف يجد لها حلا ، اما لغموض الاعراض ، واما لتضاد العلامات التى يقف بعضها عقبة فى سبيل بعض ، فهل يكتفى الطبيب بان يمتنع امتناعا تاما عن البت فى امر العلاج ؟ انه كثيرا ما يتدخل ، لكنه يتدخل بحذر ويعتمد على كل ما يعلم وعلى كل ما يحد سر به ، فاذا لم يهتد الى العلاج العلمى الذى سيحدده العلم ، يوما ما ، حاول فى الاقل ، العلاج الذى

يبدو له اليوم اكثر مطابقة للعقل • وسنميل الى مثل هذا النوع من الحلول فيما يمس عدداً كبيرا من المشاكل التى تعترض الضمير فى الوقت الحاضر — حقا انها حلول تقريبية ، قريبة او بعيدة من الحقيقة ويختلف حظها من اليقين • ومع ذلك فهل يحق لنا — فيما عدا العلوم المضبوطة وتطبيقاتها — ان نهمل هذه الحلول • ان روح العلم "الوضعى" ابعد ما يكون عن هذا المطلب الذى تعبر عنه الصيغة الاتية : "كل شئ او شئ البتة" • لكن هذه الروح قد الفت التقدم البطئ والحلول التى يهتدى اليها المرء على مراحل متتالية ، كما الفت النتائج الجزئية التى تكمل شيئا فشيئا • وهى لا تنفر من الحقائق النسبية او المؤقتة • لانها تعلم انها لن تصل الى شئ اخر •

ويبقى اعتراض خير • حقا ان الاعتراضات السابقة تتضمنه مباشرة الى حد كبير او قليل : ان الفكرة القائلة بوجود "طبيعة اجتماعية" شبيهة "بالطبيعة المادية" تعترف ببقاء سلطان القواعد الاخلاقية من الوجهة الواقعية • ولكن ما اهمية هذا الاعتراف اذا اختفت مشروعية هذا السلطان من الوجهة المثالية ؟ انا نعرف بان ضميرنا الفردى يستمر على وفاق مع الضمير الخلقى العام فى عصرنا ، وان الضغط الاجتماعى يؤدى الى نفس النتائج التى كان يؤدى اليها من قبل • ولكنا سنعلم اننا نخضع له ان طوعا وان كرها ، كما نخضع للقانون الطبيعى الخاص بالثقل • فما وجه الشبه بين الخضوع لضرورة طبيعية لا يمكن تلافيها وبين اخلاص المرء الذى يسيطر على نشاطه لمثال اعلى فى العدل والخير ؟ ان الاخلاق ستفقد كل شئ حتى اسمها ، لو لم تكن لها حقيقتها الخاصة ، وكانت جزءا لا يختلف عن اجزاء الطبيعة الاخرى •

ان هذا الاعتراض يعود الى الظهور دائما • ولقد لقيناه في صور اشد ماتكون اختلافا فيما بينها • اما ان الواجب يبدو في نظر الضمير بطابع مقدس،وانه يوجب عليه احتراما دينيا فهذلك امر لا ينكره احد • ولكن اذا استنبط المرء من ذلـــك انه لا يمكن حقيقة الا ان يكون الواجب من اصل اسمى من عالم الحس،وان الاخلاق تنفذ بنا الى عالم علم علوى فمعنى هذا انه لا يفعل سوى ان يفسر الشيء بنفسه • (حقا) قد تكون صفات الواجب،وصفات الضمير الخلقي على وجه العموم،نتيجـــة لمجموعة من الشروط التي تتحقق،على وجه التقريب،في كل الـجمعات الانسانية المتحضرة الى حد ما • وذلك هو الفرض الذى يقضى العلم الاجتماعي بأنه اكـــثر الفروض مطابقة للظواهر ويجب ان نعتقد ان هذا الفرض لا ينطوى بصفة خاصــة، على شيء يخدش الشعور، لان بعض الفلسفات التجريبية والنفعية قد عضدته منـذ العصر القديم،وبزمن طويل قبل ان تكون هناك فكرة عن انشاء علم الاجتماع•

اما فيما يمس المقابلة بين الحقيقة الواقعية وبين حالة اجتماعية اخـــــــرى نتصورها او نتخيلها بحيث يكون العدل وحده مسيطرا فيها ،وهى الحالة الـتى نسميها "مثالا اعلى " ، فتلك في الواقع هى الطريقة التى نعتقد انها افضل الطرق للشعور بان الاخلاق تسمو بنا عن الواقعية المحضة • ومع هذا فليس ذلك لمثـال الاعلى ، في حقيقة الامر، الا صورة خيالية الى حد ما نجردها من الحقيقــــــة الاجتماعية التى نتخيلها في الماضي البعيد ،او المستقبل الذى ليس اقل بعدا • وقد كان هذا المثال الاعلى في نظر القدماء العصر الذهبي • اما في نظـــــر المحدثين فهو "مدينة الله " او مملكة العدل • ولكل عصر معين من كل حضــــارة

مثاله الاعلى الذى يميزه عن غيره ، وشانه فى ذلك تماما شان فنه ولغته وقانونه ونظمه ومثاله الدينى الاعلى ،وبالاختصار يعد هذا المثال الاعلى ،على وجه الدقة ، جزءا من تلك الحقيقة الاجتماعية ،التى يقابل الناس بينها وبينه . لكن العناصر الخيالية التى تدخل الى حد كبير فى تركيبه تسمح بتمييزه والتفرقة بينه وبين الوضع الراهن حتى يتخيله الناس اما فى الماضى واما فى المستقبل .

وفى هذه الحالة الاخيرة يكون المثال الاعلى تلك الصورة التى تتشكل بها فكرة التقدم الاجتماعى فى نظر هؤلاء الذين لم يكونوا بعد لانفسهم فكرة "وضعية" وعلمية عن هذا التقدم . ولما كان هؤلاء يضيقون صبرا باحتمال الشرور والمظالم فى وضعهم الراهن كونوا لانفسهم عن الحياة فى المستقبل صورة غامضة ولكنها تبعث على السلوى ، اى (تخيلوا) عالما يكون فيه الناس سعداء ولا خيرين ، تخضع فيه ضروب الأثرة ، دون عسر ، للخير العام ، وتخضع فيه النظم الى هذا الخير دون قهر أو ايلام لأى انسان ، ولكن اذا صعدنا الى ماضى الانسانية البعيد وجدنا هذا النوع من صنوف الخيال فيما يمس العالم المادى . فقد طاب للانسان فى كل مكان ان يقابل بين الطبيعة الحقيقية التى تعد مصدرا لكثير من الالام واوصابه ومخاوفه ، وبين طبيعة خيالية رحيمة عذبة لا يخشى فيها الجوع او العطش او المرض او شدة الحرارة او البرد .

" سوف يجعل الدنيا لباسا والعشب مهادا " .

وما زالت ابعض آثار هذا الحلم باقية فى أوصاف العصر الذهبى وفى أوصاف

الفراديس أيضا • وهي لا تصور لنا جنسا انسانيا اكثر سذاجة فحسب ، بل جنسا أشد تحررا من الألم والخطيئة •

واليوم قد اقلع الناس عن تخيل طبيعة مادية مختلفة عن تلك التي توجد في الواقع وأخذ الباحثون على أنفسهم مهمة أكثر تواضعا وأشد جرأة ،في الوقت نفسه وهي السيطرة على الطبيعة الحقيقية عن طريق العلم والتطبيقات التي يسمح بها • وكذلك الأمر فيما يتعلق بالطبيعة الأخلاقية ،فاذا أصبح المرء أكثر الفا لفكرة "الطبيعة الاخلاقية" ،ولم يتخيل ظواهرها الا تصوره في الوقت نفسه ،قوانين الاستقرار والتطور التي تخضع لها فانه سيقلع عن المقابلة بين هذه الطبيعة وبين مثال اعلى يستمد أشد عناصره تحديدا من هذه الطبيعة ،وسيتجه مجهود العقل الانساني نحو معرفة القوانين التي تعد شرطا ضروريا ـ ان لم تكن دائما شرطا دائما ـ في تدخلنا العقلي في مجموعة الظواهر الطبيعية ، وسيحل الكشف المنهجي عن الحقيقة محل الفكرة الخيالية عن أحد المثل العليا •

وهكذا ننتهي الى فكرة فن عقلي يعتمد على أساس العلم بالحقيقة الاجتماعية ، وان التسليم بان لهذه الحقيقة قوانينها الشبيهة بقوانين الطبيعة المادية ليس معناه ،بحال ما ،انها تخضع لنوع من المصير المحتوم ، او انه يجب علينا اليأس من امكان اى اصلاح عليها • فعلى عكس ذلك يعتبر وجود هذه القوانين نفسه شرطا في امكان العلم • ومن ثم فوجودها يجعل التقدم الاجتماعي القائم على التفكير امرا ممكنا ايضا • وفي هذه النقطة ايضا تبدو المقارنة بين "الطبيعة الاجتماعية" و"الطبيعة المادية" عظيمة الدلالة • ويبدو لي ان كلتا الطبيعتين لم توجد ولم

تهيا اسبابها من اجل سعادة الانسان بسبب قوة مطلقة تريد به الخير . وقـــد استطاع الانسان تسخير احدى هاتين الطبيعتين شيئا فشيئا ، واذا كان تقـــدم العلوم في المستقبل مثيلا بتقدمها في القرون الثلاثة الاخيرة جاز لنا ان نعقــد امالا واسعة على هذا التقدم وبالمثل عند ما تحقق العلوم الاجتماعية تقدما يمكـن مقارنته بتقدم العلوم الطبيعية ، فمن الممكن التفكير في ان تطبيقاتها ستكون ثمينـة جدا هي الاخرى . لكن للاسف مازال هذا المستقبل بعيدا جدا عنا ، لان العلوم الاجتماعية نفسها مازالت في خطواتها الاولى ، ولاننا لا نكون لانفسنا فكرة واضحـة عما عسى ان تكون عليه تطبيقاتها . وسيكون احد ضروب السلوك او النظم او القوانين ورضة للخطر اذا كان هذا السلوك او النظام او القانون منافيا لنتائج الظواهـــر التي حددت على خير وجه . وانا لنرى اليوم بعض الامثلة التي تدل على هذا التقدم لقد اقلع الناس عن اساليب كانت تعد جيدة فيما مضى ، بل كانت تعد ضرورية مـــع انها مضادة ، في الواقع ، لنفس الغاية التي كانت تهدف اليها ـ وقد بين لنا علم الاقتصاد السياسي هذه الامثلة (حظر تصدير القمح والمعادن الثمينة ، ومد ساعات العمل في المصانع الى ست عشرة او ثماني عشر ساعة ، وسرية التحقيق الجنائي وهلم جرا) . وكلما تقدم العلم زاد عدد الفرص التي يمكن الاستعاضة فيها عن الاساليب التقليدية باساليب علمية اكثر اتفاقا مع العقل ، او اقلع الناس ، في الاقل ، عـــن التدخل في مجرى الظواهر تبعا لاراء فاسدة تؤدي الى اسوا النتائج ، وكم خطل الطب والجراحة ، قبل مرحلتهما العلمية التي لم تكد تبدا الا بالامس ، ززر اخطـاء لا سبيل الى اصلاحها . وبالمثل كم من جهود ضائعة ، وكم من نشاط يبذل في غير

وجهه ، وكم من ضروب الالم واليأس توجد اليوم بسبب فنوننا الاجتماعية التي مازالت في هذه المرحلة ، بسبب سياستنا واقتصادنا السياسي وتربيتنا واخلاقنا . ونحن نلحظ هذا الامر ، وهو ان اخلاقنا تتجه الى فقدان طابعها المطلق الغيبي لكي تبدو لنا في مظهر الشيء النسبي الذي يخضع للنقد . ومن الواجب ان يكون هذا الامر ، الذي يعد حادثة سعيدة كبرى ، سببا في فرحنا بدلا من ان يكون نذيرا بالخطر . وتلك هي الخطوة الاولى في طريق العلم : وهي طريق طويلة وشاقة ، لكنها الطريق الوحيد الى الخلاص .

لكن ربما قال بعضهم : على فرض ان هذه التنبؤات ستتحقق يوما ما ، فهل تكفي في ارضاء الضمير الخلقي ؟ وهل سيشغل تقدم "الفن العملي العقلي" محل للخير الذي نصبو اليه ؟ فعلى الرغم من هذا كله يبدو ان فكرة "الطبيعة الاجتماعية الشبيهة بالطبيعة المادية" تشوه النفس الانسانية تشويها قاسيا . فهي تجرد الانسان مما يجعله كائنا ممتازا في العالم الذي نعرفه ، ومما يخلع عليه جلاله وعظمته وكرامته السامية ، اي من الارتفاع عن مستوى حياته الدنيوية ، ومن القدرة على الموت من اجل فكرة ، ومن نسيان نفسه في تحنان الاحسان او في بطولة التضحية . وانت ترينا ان العلم سيرشده الى استخلاص افضل جانب من الظروف الاجتماعية التي تحيط به ، كما يستطيع في وقتنا الحاضر ان يفعل كذلك فيما يتعلق بالظروف الطبيعية ، وستكون حياته افضل وسيكون اكثر سعادة . وهذه نتيجة لا يحق للمرء أن يزدريها ، وبخاصة اذا لم تجد مناسبات للالم بعد اختفاء مناسبات اخرى اقدم منها عهدا . ولكن امن الممكن ان يقنع قلب الانسان

بهذه النتيجة ،وهو الذى لم يخلق ، على حد تعبير "باسكال" الا لما لا نهاية له (من النتائج) ؟ وهل من الممكن ان يحل هذا المذهب الواقعى الرخيص مكان المذهب المثالى الذى ظل ، حتى الان ،غذاء للحياة الروحية الانسانية ،اما في صورته الدينية واما في صورته المثالية؟ والذى اوحى اليها بكل ما انتجت من عظائم الامور ومنها نفس هذا العلم ، الذى يزعم بعضهم الاحتماء باسمه للتحرر من ذلك المذهب المثالى ؟

ان لهذه الاعتبارات العاطفية تاثيرا قويا في النفس ،اضف الى هذا انه لايمكن دحضها نظرا لانها اعتبارات عاطفية . وان افضل الحجج التي ينصت اليها الانسان عن طيب خاطر لا تزعزع اركانها الا للحظة عابرة ومن اليسير في هذه المسائل ان يتغلب المرء باسباب منطقية على عقيدة شديدة الغور في النفس وعزيزة عليها . لكنها تتقهقر شيئا فشيئا تحت تاثير الظواهر . ان هذا السؤال وهو هل يمكن ان نوفق بين نبل الحياة الانسانية وبين الفكرة العلمية عن الطبيعة الاجتماعية او الاخلاقية ،يشبه سؤالا أوضحناه قويا وهو : "امن الممكن ان يكون الملحد رجلا شريفا ؟ لقد ذهب بعض الفلاسفة الى الرد بالايجاب ،ولكن لم يكن جواب الغالبية الكبرى من معاصريهم الا جوابا سلبيا ، لان الصلة بين العقيدة الدينية والاخلاق كانت وثيقة جدا في نظرهم . وخاصة لوجود عاطفة واحدة كانت تمزج بين هذين الامرين مزجا شديدا . اضف الى هذا ان تلك الغالبية كانت تنظر بعين السخط الى كل من يخالفها في الاجابة ، وكانت تشعر باستعداد دائما لرميه بالفسق ،ولو لم يكن ملحدا . واليوم لا يثير انسان ما هذه المشكلة . وليس

هناك من يفكر اليوم فى ان العلاقة بين الايمان بالعقائد الدينية وبين القيمة الخلقية لانسان ما اقل قوة مما كان يتخيلها الناس فيما مضى • اما المؤمنون فيكتفون بالقول بانه ما كان اجدر غير المؤمنين من الشرفاء بان يكونوا مؤمنين ايضا • فما السبب فى هذا الانقلاب الكبير؟ لقد كان من الواجب ان يسلم المرء ببعد اهمية الظواهر وان يقلع عن تأكيد راى تكذبه الامثلة الواضحة التى يراها كل يوم •

وبالمثل ليس هناك امل كبير فى حل المشكلة التى يثيرها " تطور العلوم الاخلاقية " بتبادل الحجج بين هؤلاء الذين يؤكدون ان نبل الحياة الانسانية سيبقى بعد هذا التطور ، وهؤلاء الذين ينكرون بقاءه • فالزمن وحده هو الذى سيرينا اذا ما كانت المعتقدات او العواطف المنتشرة فى انحاء العالم لاتمرهن علينا بحسب المثل المتفرقة ، بحسب الحقيقة ، كما لو كانت مرتبطة فيما بينها على نحو لا يمكن معه فصل بعضها عن بعض •

وفيما عدا هذا فهل من الاكيد ان نظريتنا هذه تتنافى مع كل مذهب مثالى ، وانها تقطع الصلة بينها وبين كل ما احتوى عليه ماضى الانسانية من عظائم الامور وجلائلها ، وانها تطالب ، على هذا النحو ، بتضحية لن ترتضيها الانسانية مطلقا ؟ ان المثالية " مصطلح يستخدمه الفلاسفة فى عدة معانى • ومن البديهى جدا ان المرء لا يريد استخدامه هنا لكى يدل به فحسب على العملية العقلية الانسانية التى ترى ان المعانى اقرب الى الحقيقة من الاحساسات ، وان القوانين اقرب الى الحقيقة من الظواهر ، بل يريد به على وجه الخصوص احتقار المنفعة الخاصة المباشرة الحسية عند مقارنتها بغايات اخرى اسمى مرتبة واكثر نقاء واتم ما يكون تجردا عن الهوى •

وإذن يجب الا تكون الالفاظ سببا فى خداعنا ، وان ناخذ حذرنا فلربما لم يكن المدافعون عن المثالية مثاليين حقيقيين دائما ، كما انه ليس من الضرورى دائما ان يكون ذوو الورع متدينين حقيقة ، وان يكون " الوطنيون " هم هؤلاء الذين يفهمون الواجب نحو الوطن خيرا من غيرهم . وقد يتفق فى الواقع الا يكون حماة " المثال الاعلى " الا دعائم للمجتمع على حد تعبير " ابسن " ، فالمثال الخلقى الاعلى الذى يحتل مكانا رسميا ـ اذا صح هذا التعبير ـ فى النطاق العام للاراء الفلسفية فى عصر معين قطعة من مذهبه العقلى والاجتماعى . ومن صالح هذا المذهب باسره ان يحتفظ بهذا المثال الاعلى . وهكذا ، فمن سخرية الزمن انه يتفق ، فى الواقع ، ان تدافع المصالح المادية الحقيقية عن انقى المذاهب المثالية واسماها بحسب الظاهر ، لانها تجد فى حماية هذا المذهب نفعا لها ، اليس المثاليون الحقيقيون ، فى نفس هذه اللحظة ، هم هؤلاء الذين يرفضون استخدام الالفاظ من طرف اللسان للتعبير عن عقيدة لا يؤمنون بها ، ولا تهدف الا الى الاحتفاظ بالامور الاجتماعية على ما هى عليه ؟ او ليس اول الشروط واكثرها ضرورة فى موقف المثالى ان يكون مخلصا تماما ، وان يحترم الحقيقة احتراما مطلقا لا يتميز فى الواقع عن احترام الانسان لنفسه ، او عن احترامه للعقل الانسانى ؟ واذا ارتضى الانسان ضمنا هذا الحل الوسط ، بان انتهى الى تاكيد انه ما زال يعتقد رايا لا يعتقده بحسب الحقيقة ، فكيف له ان يرفض مثل هذا النوع من التساهل عندما تحفزه الى ذلك مصالح ليست اقل الحاحا او اقل اهمية ؟ وهكذا ينحط المرء ، شيئا فشيئا ، حتى يدافع باسهاب مفرضة ، يشعر بها شعورا قويا او ضعيفا ، عن مجموعة من الاراء التقليدية التى لا يستطيع التاكد من انها حقيقية

وليس هناك ما هو اشد مضادة — للمثالية (من هذا المسلك) .

وعلى خلاف ذلك ليس هناك ما هو اشد مطابقة للمثالية من البحث العلمي — الجدير بهذا الاسم — عن الحقيقة ، ولو كان ذلك في المسائل الاخلاقية والاجتماعية ، ودون فكرة مبيتة عن النتائج التي قد تفضي اليها الحقائق التي يكشف عنها . واذا لم نتحدث عن الاخلاص للانسانية — ذلك الاخلاص الذي يهب الحياة لمجهود ربما لن يشهد العالم نفسه تطبيقاته العملية — فلربما كان البحث العلمي الذي يوجه باسره للسعي وراء الحقيقة ، وصرف النظر عن كل شيء سواها ، اكمل صورة من صور المجهود غير المغرض . ان الدفاع عن نظرية مثالية — لانها مثالية ولانه يحسن الدفاع عن النظريات المثالية لتحقيق مصلحة اخلاقية واجتماعية سامية — عزيمة تعتمد على اساس عاطفة طيبة . ولكنا نرى ان هذه العزيمة تعتمد ايضا على اعتبارات نفعية . وربما قامت هذه الاعتبارات على اسس فاسدة ، فمن يدري ان هذه الاعتبارات ستكون مجدية دائما من الوجهة الاجتماعية ؟ ومن الاكيد ان هذه الاعتبارات ليست مثالية . ان خليفة كبار المثاليين القدماء ليس ذلك الذي يصر على تمجيد اراء ميتافيزيقية او اخلاقية غير علمية لا يمكن الدفاع عنها ، بل هو العالم الذي يدرس الحقيقة الطبيعية او الاخلاقية ، وقد زود بحماس هؤلاء المثاليين في ايمانهم بالعقل وتعطشهم الى الحقيقة .



الفهرس



